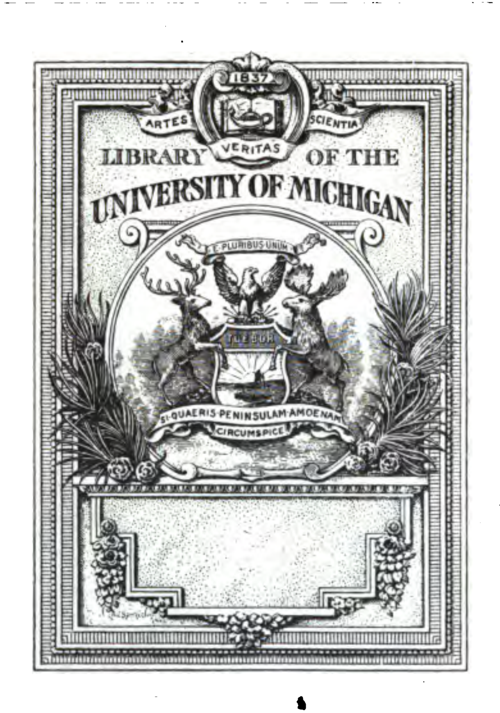
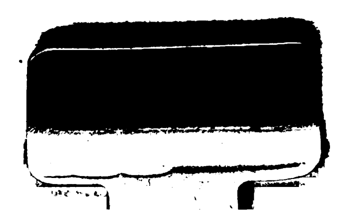

A 1,015,706


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI·QUAERIS·PENINSULAM·AMOENAM
CIRCUMSPICE



Aristoteles'

drei Bücher der Redekunst

übersetzt

von

Adolf Stahr.

Stuttgart.

Krais & Hoffmann.

1862.

Einleitung.

Ueber die Abfassungszeit der Aristotelischen Rhetorik.

Die Rhetorik gehört zu den wenigen Aristotelischen Schriften, welche über die Zeit ihrer Abfassung gewisse Anhaltspunkte bieten, die, zusammengehalten mit den uns überlieferten Nachrichten von dem Leben des großen Schöpfers der systematischen Wissenschaft, ein sicheres Resultat liefern können.

Das Leben des Aristoteles zerfällt, äußerlich betrachtet, in fünf gesonderte Epochen, die wir festhalten müssen, um die Frage nach der Abfassungszeit der Rhetorik zu beantworten.

Seine Kindheit und erste Jugend verlebte er in seiner Vaterstadt Stagira (384—367 vor Christi Geburt). Als achtzehnjähriger Jüngling kam er nach Athen, wohin drei Jahre später Platon von seiner sizilischen Reise zurückkehrte.

In Athen verweilte er neunzehn Jahre bis zum Tode Platons (348 v. Chr.), wo er Athen und Griechenland verließ und fünf Jahre lange, bis 343, ein bewegtes Reiseleben in Kleinasien führte, aus welchem sein Aufenthalt bei seinem athenischen Studienfreunde Hermias, dem

Dynasten von Atarneus an der Küste von Mysien [1]), und sein Aufenthalt auf der Insel Lesbos als feste Punkte bekannt sind.

Die vierte Lebensperiode umfaßt die acht Jahre seines Aufenthalts in Makedonien (343—335 v. Chr.), von denen er vier Jahre als Lehrer und Erzieher Alexanders des Großen am Königshofe zu Pella zubrachte.

Von Makedonien aus ging er im Jahre 335 nach Athen zurück, woselbst er sich fortan dauernd niederließ. Die dreizehn Jahre dieses zweiten athenischen Aufenthalts bilden die Epoche seiner Thätigkeit als Gründer der peripatetischen Schule, während zugleich die Vollendung der überwiegenden Mehrzahl seiner die ganze Welt des Wissens umfassenden schriftstellerischen Werke in diese Zeit zu setzen ist. Durch politische Unruhen, welche in Athen auf die Nachricht von dem Tode Alexanders d. Gr. ausgebrochen waren, und ihm selbst gefährlich zu werden drohten, von dort vertrieben, flüchtete er nach Chalkis in Euboea, wo er im Herbste des Jahres 322, wenige Wochen vor seinem großen Zeitgenossen Demosthenes, im 63. Lebensjahre an einem chronischen Magenleiden starb [2]).

Die Zeit nun, in welche die Abfassung unserer Rhetorik zu setzen ist, fällt in die letzten acht bis zehn Jahre von Aristoteles' erstem Aufenthalte zu Athen. Den Beweis dafür liefern zwei Umstände. Erstens die historisch feststehende Thatsache, daß die ersten Anfänge selbstständiger Lehrvorträge, mit welchen Aristoteles noch bei Lebzeiten Platons zu Athen auftrat, die Rhetorik behandelten. Zweitens der Umstand, daß mit wenigen geringen Ausnahmen alle in der uns erhaltenen Rhetorik beispielsweise angeführten Zeitereignisse aus der athenischen Geschichte sich auf solche

---

[1]) Ueber ihn s. die treffliche Monographie von Boeckh: Hermias von Atarneus und sein Bündniß mit den Erythräern. 1853 S. 4 ff. und Stahr Aristotelia I, S. 63—84. S. 144. u. II, S. 288.

[2]) Vgl. das Leben des Aristoteles von Stagira im ersten Theile Aristotelia von Adolf Stahr S. 23—160.

Begebnisse beschränken, welche in die Periode von Aristoteles erstem Aufenthalte zu Athen fallen.

Was zuvörderst den ersten dieser beiden Umstände betrifft, so ist derselbe durch meine früheren Untersuchungen bis zur Evidenz erwiesen und als solcher auch von der Kritik anerkannt worden [3]). Es steht fest, daß Aristoteles bereits als junger Mann im Lebensalter von achtundzwanzig bis vierunddreißig Jahren in Athen vor einem zahlreichen Zuhörerkreise [4]) Vorträge, und zwar Vorträge über Rhetorik, gehalten hat; daß er in diesen Vorträgen gegen den berühmtesten damaligen Vertreter der Rhetorik zu Athen, gegen Isokrates, polemisch verfuhr, und daß diese Polemik, die ihrer Zeit großes Aufsehen erregte, auch in der damaligen Litteratur viel von sich reden machte, ja sogar einem Anhänger des angegriffenen Isokrates, dem Kephisodotos, Veranlassung zu einem eigenen Werke von vier Büchern „wider Aristoteles" gab [5]). Daß diese in sehr feindseligem Tone gehaltenen Erwiderungen sich nicht blos auf mündliche Vorträge des Aristoteles bezogen haben werden, ist an sich wahrscheinlich, und widerstreitet dem Umstande nicht, daß die Aristotelische Rhetorik in ihrer jetzigen Gestalt damals von dem Philosophen selbst noch nicht veröffentlicht worden sein mag. Wir wissen, daß im Alterthum solche Vorträge nachgeschrieben, und daß solche Nachschriften mit oder ohne die Zustimmung des Lehrers und Autors durch Herausgabe, wie wir sagen wür-

---

3) S. Aristotelia Th. I, S. 63—71. II, S. 285—288. Vgl. H. Sauppe in der Zeitschrift für Alterthumswissenschaft 1835. Nro. 51 S. 409. Meyer zu Quinctilian T. I, p. 267 A. — Vgl. Manso vermischte Schriften. S. 32 ff.

4) Augustin. de civit. Dei VIII, 12, p. 765 ed. Francof. Cum Aristoteles, vir excellentis ingenii, sectam peripateticam condidisset, — plurimosque discipulos, praeclara fama excellens, vivo adhuc praeceptore in suam haeresin congregasset. —

5) Vgl. Dionys. Halic. Isocrat. 18. Athenaeus Deipnosophist. II, p. 60 d. ff. III, p. 122. b.; VIII, 354. c. Stahr Aristotelia I, p. 68 II, 287.

den, d. h. durch Vervielfältigung und Verkauf der Abschriften veröffentlicht wurden. Wir wissen dieß aus Quinctilian, dem ein solches Schicksal, wie er erzählt [6]), selber zweimal widerfuhr; und was in der römischen Litteraturwelt geschah, wird in der athenischen nicht minder geschehen sein [6a]).

Ich komme jetzt zu den Zeugnissen, welche die Aristotelischen drei Bücher der Rhetorik selbst für ihre frühe Abfassungszeit darbieten.

Hier lehrt eine vergleichende Zusammenstellung aller von Aristoteles erwähnten Thatsachen und Begebenheiten, politischen Prozeßverhandlungen und Reden, daß sich Aristoteles in diesen seinen Vorträgen bei solchen Anführungen fast durchaus auf dem Gebiete der nächstliegenden Zeit und Tagesgeschichte bewegte, und daß er seine Beispiele aus Vorfällen und von Persönlichkeiten entnahm, welche gerade in dieser Zeit, d. h. in den Jahren zwischen 357—348, das allgemeine Interesse beschäftigten, und deren genaue Kenntniß er also bei seinen Zuhörern voraussetzen konnte.

Obenan steht hier die herrliche Gestalt des Iphikrates, des großen athenischen Feldherrn und Staatsmannes, dessen geistreiche und energische Schlagworte aus seinem von vielen Stürmen bewegten öffentlichen Leben Aristoteles anzuführen nicht müde wird. Nicht weniger als neunmal citirt er ihn in solcher Weise in den Stellen: I, 7, §. 32; I, 9, §. 31; II, 23, §. 6 und 7, §. 8, §. 17; III, 2, §. 10; III, 10, §. 7 (vgl. Anmerk. 25 zu III, 10) und III, 15, §. 2, als Beispiel und Beleg. Iphikrates' Tod aber fällt um das Jahr v. Chr. 354. — Daran schließt sich eine ganze Reihe anderer historischer Bezugnahmen, deren chronologische Bestimmung, — über welche ich auf meine Anmerkungen zu den einzeln anzuführenden Stellen verweise, — dieselbe Zeit des letzten Jahrzehnts

---

6) S. Quinctilian Instit. orat. III, 6, 63—68 und VII, Prooem.

6a) Vgl. die Anmerk. zu Rhetor. III, 9, §. 9, und II, 23, §. 8.

von Aristoteles erstem Aufenthalte zu Athen ergibt. Es gehört dahin zunächst die Anspielung auf eine Tagesfrage der athenischen Politik im Betreff Aegyptens 7), welche in die Jahre 355—354 gehört. Ferner die Anführung einer Rede des Eubulos wider Chares 8), deren Gegenstand in die Zeit von 356—350 fällt, und die Erwähnung der Rede des Kydias für Samos 9), welche in das Jahr 351 zu setzen ist. Für die Anspielung auf die politischen Verhandlungen zwischen den Thebanern und Philipp von Makedonien 10) ergibt sich das Jahr 352, für die Erwähnung des Condottiere Charidemos 11) die Zeit um 353—352 als chronologische Bestimmung. — Die Anführung der Rede des Demades über die angeblich unheilvollen Folgen der Demosthenischen Politik 12) für Athen weist auf die Zeit von 350—349 hin, und die Erwähnung der Rede des Kephisodotos gegen Chares 13) führt auf dieselbe Zeit zurück. — Die Schicksale des Peitholaos und Lykophron, der Schwäher und Mörder des Fürsten Alexander von Pherä, 14) gehören ebenfalls in die Zeit zwischen den Jahren 356 und 349. Am schlagendsten aber für das Resultat unserer Zeitbestimmung spricht die Erwähnung des Speusippos in jener bekannten Stelle des dritten Buchs, deren Bedeutung für die Festsetzung der Abfassungszeit des Werks in der Anmerkung von uns ausführlich hervorgehoben worden ist 15). Hiermit schließt sich, wenn wir etwa noch die im ersten Buche (Kap. 7, §. 13) erwähnte Rede des Leodames gegen Chabrias, und die Rede des Lykoleon für eben diesen Feld-

7) Rhetor. II, **20**, §. 3 und dort die Anmerk.
8) „ I, **15**, §. 15. Anmerk.
9) „ II, **6**, §. 24. „
10) „ II, **23**, §. 6. „
11) „ II, **23**, §. 17. „
12) „ II, **24**, §. 8. „
13) „ III, **10**, §. 7. „
14) „ III, **9**, §. 7. und **10**, §. 7. Anmerk.
15) „ III, **10**, §. 7. Anmerk. 18.

herrn (S. III, 10 Anmerk. 27) hinzunehmen — die Reihe derjenigen in der Rhetorik vorkommenden historischen Anspielungen und Erwähnungen, deren Zeit mit einiger Sicherheit ermittelt werden kann. Sie leiten, wie wir gesehen haben, sammt und sonders auf dasselbe Resultat.

Eine andere Reihe dagegen bilden diejenigen historischen Anspielungen, deren Zeit zu bestimmen mir nicht gelungen ist. Sie beziehen sich, soweit sich vermuthen läßt, alle auf gleichzeitige oder doch naheliegende Ereignisse und Tagesvorfälle, die zu der Zeit, in welcher Aristoteles diese Vorlesungen hielt, allgemein bekannt und Gegenstand des öffentlichen Interesses waren. Ja eine derselben, der Streithandel der Tenedier mit den Sigeern wird geradezu mit dem Beisatze „neuerdings“ (ἔναγχος) angeführt [16]). Zu dieser Reihe gehören ferner: die Bezugnahme auf einen interessanten Kriminalfall (I, 12, §. 10); auf eine Kapereigeschichte, bei welcher athenische Kaper karthagische Handelsschiffe geschädigt hatten (I, 12, §. 18); auf eine Unterschleifsaffäre (I, 14, §. 1); auf den Bau eines neuen Gefängnisses (I, 14, §. 4); auf den Kriminalprozeß des Kallisthenes und Ergophilos (II, 3, §. 13); auf ein Bonmot des Isokrates gegen Euthynos (II, 19, §. 14), und auf ein anderes des Zollpächters Diomedon gegen die Verächter seines Geschäfts (II, 23, §. 3). Dahin gehören ferner die Tagesanekdoten von Pratys und Philammon (III, 11, §. 13—13), und die Erwähnung des Schauspielers Philemon und seines Vorfahrers bei einer kürzlich vorgekommenen Aufführung von der „Gerontomanie“ des Komödiendichters Anaxandrides (III, 12, §. 3 Anmerk. 8), der zur Zeit von Aristoteles erstem Aufenthalte zu Athen dort lebte und dichtete; und ebenso die Anführung einer geschickten Antwort des Philokrates, des politischen Gegners von Demosthenes (II, 3, §. 13). Unbestimmt endlich der Zeit nach sind die Anspielungen auf die Prozeßverhandlung in Sachen des

---

16) Rhetor. I, 15, §. 13.

Demosthenes und der Mörder Nikanors (II, 23 §. 3), und einige andere Anführungen ähnlicher Art.

Die einzige Stelle dagegen, welche auf eine spätere Abfassungszeit deuten könnte, ist diejenige, in welcher der kurz vor der Ankunft der ihm bestimmten Ehrengaben des Perserkönigs erfolgte Tod eines gewissen Diopeithes als Beispiel eines rührenden Geschickes erwähnt wird [17]. Denn wenn dieser Diopeithes der aus Demosthenes Chersonesischer Rede bekannte tapfere athenische Feldherr ist, so lebte derselbe noch, als Aristoteles im Jahre 348 Athen verließ, um nach Asien zu gehen. Aber auch in diesem Falle könnte diese Stelle für nichts anderes als für einen jener Zusätze gehalten werden, mit denen nach der Ansicht Niebuhrs [18] „Aristoteles die Rhetorik, in ihrem ersten Entwurfe ein frühes Werk, augenscheinlich bis gegen das Ende seines Lebens erweitert hat.“ Es ist zu bedauern, daß der große Historiker solche „augenscheinliche“ spätere Zusätze nicht weiter bezeichnet hat. Denn mir hat es nicht gelingen wollen, außer dem soeben angeführten noch andere historische Beispiele solcher späteren Erweiterungen aufzufinden. Vielleicht ist jedoch ein Anderer glücklicher, und jedenfalls liegt hier eine Aufgabe vor, welche jüngeren Philologen zur Spezialuntersuchung zu empfehlen ist.

So viel steht indessen, wie ich glaube, aus den von mir geltend gemachten Umständen fest, daß die neuerdings von Adolf Schöll in seiner trefflichen Einleitung zur Uebersetzung von Sophokles Antigone (S. 68) mit Berufung auf Clinton ausgesprochene Ansicht: die Abfassungszeit der Rhetorik sei in das nächste Jahrzehnt nach 338, also in die letzte Lebensperiode des Aristoteles, zu setzen, eine irrthümliche und Niebuhrs Meinung von der frühen Abfassungszeit des Werkes die richtige ist. Was nun die späteren Zusätze von der Hand des Philosophen anbetrifft, so rechne

---

17) Rhetor. II, 8, §. 11. Anmerk.
18) Römische Geschichte Th. I., S. 20 (2. Ausg.).

Dynasten von Atarneus an der Küste von Mysien [1]), und sein Aufenthalt auf der Insel Lesbos als feste Punkte bekannt sind.

Die vierte Lebensperiode umfaßt die acht Jahre seines Aufenthalts in Makedonien (343—335 v. Chr.), von denen er vier Jahre als Lehrer und Erzieher Alexanders des Großen am Königshofe zu Pella zubrachte.

Von Makedonien aus ging er im Jahre 335 nach Athen zurück, woselbst er sich fortan dauernd niederließ. Die dreizehn Jahre dieses zweiten athenischen Aufenthalts bilden die Epoche seiner Thätigkeit als Gründer der peripatetischen Schule, während zugleich die Vollendung der überwiegenden Mehrzahl seiner die ganze Welt des Wissens umfassenden schriftstellerischen Werke in diese Zeit zu setzen ist. Durch politische Unruhen, welche in Athen auf die Nachricht von dem Tode Alexanders d. Gr. ausgebrochen waren, und ihm selbst gefährlich zu werden drohten, von dort vertrieben, flüchtete er nach Chalkis in Euboea, wo er im Herbste des Jahres 322, wenige Wochen vor seinem großen Zeitgenossen Demosthenes, im 63. Lebensjahre an einem chronischen Magenleiden starb [2]).

Die Zeit nun, in welche die Abfassung unserer Rhetorik zu setzen ist, fällt in die letzten acht bis zehn Jahre von Aristoteles' erstem Aufenthalte zu Athen. Den Beweis dafür liefern zwei Umstände. Erstens die historisch feststehende Thatsache, daß die ersten Anfänge selbstständiger Lehrvorträge, mit welchen Aristoteles noch bei Lebzeiten Platons zu Athen auftrat, die Rhetorik behandelten. Zweitens der Umstand, daß mit wenigen geringen Ausnahmen alle in der uns erhaltenen Rhetorik beispielsweise angeführten Zeitereignisse aus der athenischen Geschichte sich auf solche

[1]) Ueber ihn s. die treffliche Monographie von Boeckh: Hermias von Atarneus und sein Bündniß mit den Erythräern. 1853 S. 4 ff. und Stahr Aristotelia I, S. 63—84. S. 144. u. II, S. 288.

[2]) Vgl. das Leben des Aristoteles von Stagira im ersten Theile der Aristotelia von Adolf Stahr S. 23—160.

Begebnisse beschränken, welche in die Periode von Aristoteles erstem Aufenthalte zu Athen fallen.

Was zuvörderst den ersten dieser beiden Umstände betrifft, so ist derselbe durch meine früheren Untersuchungen bis zur Evidenz erwiesen und als solcher auch von der Kritik anerkannt worden [3]). Es steht fest, daß Aristoteles bereits als junger Mann im Lebensalter von achtundzwanzig bis vierunddreißig Jahren in Athen vor einem zahlreichen Zuhörerkreise [4]) Vorträge, und zwar Vorträge über Rhetorik, gehalten hat; daß er in diesen Vorträgen gegen den berühmtesten damaligen Vertreter der Rhetorik zu Athen, gegen Isokrates, polemisch verfuhr, und daß diese Polemik, die ihrer Zeit großes Aufsehen erregte, auch in der damaligen Litteratur viel von sich reden machte, ja sogar einem Anhänger des angegriffenen Isokrates, dem Kephisodotos, Veranlassung zu einem eigenen Werke von vier Büchern „wider Aristoteles" gab [5]). Daß diese in sehr feindseligem Tone gehaltenen Erwiderungen sich nicht blos auf mündliche Vorträge des Aristoteles bezogen haben werden, ist an sich wahrscheinlich, und widerstreitet dem Umstande nicht, daß die Aristotelische Rhetorik in ihrer jetzigen Gestalt damals von dem Philosophen selbst noch nicht veröffentlicht worden sein mag. Wir wissen, daß im Alterthum solche Vorträge nachgeschrieben, und daß solche Nachschriften mit oder ohne die Zustimmung des Lehrers und Autors durch Herausgabe, wie wir sagen wür-

---

3) S. Aristotelia Th. I, S. 63—71. II, S. 285—288. Vgl. H. Sauppe in der Zeitschrift für Alterthumswissenschaft 1835. Nro. 51 S. 409. Meyer zu Quinctilian T. I, p. 267 A. — Vgl. Manso vermischte Schriften. S. 32 ff.

4) Augustin. de civit. Dei VIII, 12, p. 765 ed. Francof. Cum Aristoteles, vir excellentis ingenii, sectam peripateticam condidisset, — plurimosque discipulos, praeclara fama excellens, vivo adhuc praeceptore in suam haeresin congregasset. —

5) Vgl. Dionys. Halic. Isocrat. 18. Athenaeus Deipnosophist. II, p. 60 d. ff. III, p. 122. b.; VIII, 354. c. Stahr Aristotelia I, p. 68 II, 287.

den, d. h. durch Vervielfältigung und Verkauf der Abschriften veröffentlicht wurden. Wir wissen dieß aus Quinctilian, dem ein solches Schicksal, wie er erzählt [6]), selber zweimal widerfuhr; und was in der römischen Litteraturwelt geschah, wird in der athenischen nicht minder geschehen sein [6a]).

Ich komme jetzt zu den Zeugnissen, welche die Aristotelischen drei Bücher der Rhetorik selbst für ihre frühe Abfassungszeit darbieten.

Hier lehrt eine vergleichende Zusammenstellung aller von Aristoteles erwähnten Thatsachen und Begebenheiten, politischen Prozeßverhandlungen und Reden, daß sich Aristoteles in diesen seinen Vorträgen bei solchen Anführungen fast durchaus auf dem Gebiete der nächstliegenden Zeit und Tagesgeschichte bewegte, und daß er seine Beispiele aus Vorfällen und von Persönlichkeiten entnahm, welche gerade in dieser Zeit, d. h. in den Jahren zwischen 357—348, das allgemeine Interesse beschäftigten, und deren genaue Kenntniß er also bei seinen Zuhörern voraussetzen konnte.

Obenan steht hier die herrliche Gestalt des Iphikrates, des großen athenischen Feldherrn und Staatsmannes, dessen geistreiche und energische Schlagworte aus seinem von vielen Stürmen bewegten öffentlichen Leben Aristoteles anzuführen nicht müde wird. Nicht weniger als neunmal citirt er ihn in solcher Weise in den Stellen: I, 7, §. 32; I, 9, §. 31; II, 23, §. 6 und 7, §. 8, §. 17; III, 2, §. 10; III, 10, §. 7 (vgl. Anmerk. 25 zu III, 10) und III, 15, §. 2, als Beispiel und Beleg. Iphikrates' Tod aber fällt um das Jahr v. Chr. 354. — Daran schließt sich eine ganze Reihe anderer historischer Bezugnahmen, deren chronologische Bestimmung, — über welche ich auf meine Anmerkungen zu den einzeln anzuführenden Stellen verweise, — dieselbe Zeit des letzten Jahrzehnts

---

6) S. Quinctilian Instit. orat. III, 6, 63—68 und VII, Prooem.
6a) Vgl. die Anmerk. zu Rhetor. III, 9, §. 9, und II, 23, §. 8.

von Aristoteles erstem Aufenthalte zu Athen ergibt. Es gehört dahin zunächst die Anspielung auf eine Tagesfrage der athenischen Politik im Betreff Aegyptens [7]), welche in die Jahre 355—354 gehört. Ferner die Anführung einer Rede des Eubulos wider Chares [8]), deren Gegenstand in die Zeit von 356—350 fällt, und die Erwähnung der Rede des Kydias für Samos [9]), welche in das Jahr 351 zu setzen ist. Für die Anspielung auf die politischen Verhandlungen zwischen den Thebanern und Philipp von Makedonien [10]) ergibt sich das Jahr 352, für die Erwähnung des Condottiere Charidemos [11]) die Zeit um 353—352 als chronologische Bestimmung. — Die Anführung der Rede des Demades über die angeblich unheilvollen Folgen der Demosthenischen Politik [12]) für Athen weist auf die Zeit von 350—349 hin, und die Erwähnung der Rede des Kephisodotos gegen Chares [13]) führt auf dieselbe Zeit zurück. — Die Schicksale des Peitholaos und Lykophron, der Schwäher und Mörder des Fürsten Alexander von Pherä, [14]) gehören ebenfalls in die Zeit zwischen den Jahren 356 und 349. Am schlagendsten aber für das Resultat unserer Zeitbestimmung spricht die Erwähnung des Speusippos in jener bekannten Stelle des dritten Buchs, deren Bedeutung für die Festsetzung der Abfassungszeit des Werks in der Anmerkung von uns ausführlich hervorgehoben worden ist [15]). Hiermit schließt sich, wenn wir etwa noch die im ersten Buche (Kap. 7, §. 13) erwähnte Rede des Leodames gegen Chabrias, und die Rede des Lykoleon für eben diesen Feld-

7) Rhetor. II, **20**, §. 3 und dort die Anmerk.
8) „ I, **15**, §. 15. Anmerk.
9) „ II, **6**, §. 24. „
10) „ II, **23**, §. 6. „
11) „ II, **23**, §. 17. „
12) „ II, **24**, §. 8. „
13) „ III, **10**, §. 7. „
14) „ III, **9**, §. 7. und **10**, §. 7. Anmerk.
15) „ III, **10**, §. 7. Anmerk. 18.

herrn (S. III, 10 Anmerk. 27) hinzunehmen — die Reihe derjenigen in der Rhetorik vorkommenden historischen Anspielungen und Erwähnungen, deren Zeit mit einiger Sicherheit ermittelt werden kann. Sie leiten, wie wir gesehen haben, sammt und sonders auf dasselbe Resultat.

Eine andere Reihe dagegen bilden diejenigen historischen Anspielungen, deren Zeit zu bestimmen mir nicht gelungen ist. Sie beziehen sich, soweit sich vermuthen läßt, alle auf gleichzeitige oder doch naheliegende Ereignisse und Tagesvorfälle, die zu der Zeit, in welcher Aristoteles diese Vorlesungen hielt, allgemein bekannt und Gegenstand des öffentlichen Interesses waren. Ja eine derselben, der Streithandel der Tenedier mit den Sigeern wird geradezu mit dem Beisatze „neuerdings“ (ἔναγχος) angeführt [16]. Zu dieser Reihe gehören ferner: die Bezugnahme auf einen interessanten Kriminalfall (I, 12, §. 10); auf eine Kapereigeschichte, bei welcher athenische Kaper karthagische Handelsschiffe geschädigt hatten (I, 12, §. 18); auf eine Unterschleifsaffäre (I, 14, §. 1); auf den Bau eines neuen Gefängnisses (I, 14, §. 4); auf den Kriminalprozeß des Kallisthenes und Ergophilos (II, 3, §. 13); auf ein Bonmot des Isokrates gegen Euthynos (II, 19, §. 14), und auf ein anderes des Zollpächters Diomedon gegen die Verächter seines Geschäfts (II, 23, §. 3). Dahin gehören ferner die Tagesanekdoten von Pratys und Philammon (III, 11, §. 13—13), und die Erwähnung des Schauspielers Philemon und seines Vorfahrers bei einer kürzlich vorgekommenen Aufführung von der „Gerontomanie“ des Komödiendichters Anaxandrides (III, 12, §. 3 Anmerk. 8), der zur Zeit von Aristoteles erstem Aufenthalte zu Athen dort lebte und dichtete; und ebenso die Anführung einer geschickten Antwort des Philokrates, des politischen Gegners von Demosthenes (II, 3, §. 13). Unbestimmt endlich der Zeit nach sind die Anspielungen auf die Prozeßverhandlung in Sachen des

---

16) Rhetor. I, 15, §. 13.

Demosthenes und der Mörder Nikanors (II, 23 §. 3), und einige andere Anführungen ähnlicher Art.

Die einzige Stelle dagegen, welche auf eine spätere Abfassungszeit deuten könnte, ist diejenige, in welcher der kurz vor der Ankunft der ihm bestimmten Ehrengaben des Perserkönigs erfolgte Tod eines gewissen Diopeithes als Beispiel eines rührenden Geschickes erwähnt wird [17]). Denn wenn dieser Diopeithes der aus Demosthenes Chersonestischer Rede bekannte tapfere athenische Feldherr ist, so lebte derselbe noch, als Aristoteles im Jahre 348 Athen verließ, um nach Asien zu gehen. Aber auch in diesem Falle könnte diese Stelle für nichts anderes als für einen jener Zusätze gehalten werden, mit denen nach der Ansicht Niebuhrs [18]) „Aristoteles die Rhetorik, in ihrem ersten Entwurfe ein frühes Werk, augenscheinlich bis gegen das Ende seines Lebens erweitert hat.“ Es ist zu bedauern, daß der große Historiker solche „augenscheinliche“ spätere Zusätze nicht weiter bezeichnet hat. Denn mir hat es nicht gelingen wollen, außer dem soeben angeführten noch andere historische Beispiele solcher späteren Erweiterungen aufzufinden. Vielleicht ist jedoch ein Anderer glücklicher, und jedenfalls liegt hier eine Aufgabe vor, welche jüngeren Philologen zur Spezialuntersuchung zu empfehlen ist.

So viel steht indessen, wie ich glaube, aus den von mir geltend gemachten Umständen fest, daß die neuerdings von Adolf Schöll in seiner trefflichen Einleitung zur Uebersetzung von Sophokles Antigone (S. 68) mit Berufung auf Clinton ausgesprochene Ansicht: die Abfassungszeit der Rhetorik sei in das nächste Jahrzehnt nach 338, also in die letzte Lebensperiode des Aristoteles, zu setzen, eine irrthümliche und Niebuhrs Meinung von der frühen Abfassungszeit des Werkes die richtige ist. Was nun die späteren Zusätze von der Hand des Philosophen anbetrifft, so rechne

---

17) Rhetor. II, 8, §. 11. Anmerk.

18) Römische Geschichte Th. I., S. 20 (2. Ausg.).

ich dazu, wo nicht alle, so doch den größten Theil der Verweisungen auf seine eigenen Schriften, oder, wenn man will, „Vorlesungen“ über andere Disciplinen, dergleichen sich in der Rhetorik folgende finden. Auf die Politik wird verwiesen I, 8, §. 7, während dagegen an einer andern Stelle (I, 4, §. 12—13) eine solche Hinweisung fehlt, und nur gesagt wird, daß es die Aufgabe der Politik d. h. der Wissenschaft vom Staate sei, die dort in Rede stehenden Gegenstände zu behandeln. — Auf die „Politiensammlung“ und die *Νόμιμα βαρβαρικά*, über welche beiden Werke des Aristoteles neuerdings von Dr. Karl Stahr eben so wichtige als interessante Aufschlüsse gegeben worden sind [19]), finde ich eine Anspielung in zwei Stellen der Rhetorik (I, 4, §. 8 und I, 8, §. 1). Von den Schriften der logischen Disziplin finden wir die Topik (II, 23, §. 9, §. 13; III, 18, §. 5 ꝛc.) und die Analytik (II, 23, §. 8 und III, 9 zu Ende) erwähnt; und aus der ästhetischen wird auf Vorträge oder Schriften über die Poetik (*ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς* I, 11, §. 29; II, 2, §. 2; II, 2, §. 7; III, 1, §. 10; III, 18, §. 7) oder über die Poesie (*ἐν τοῖς περὶ ποιήσεως*) wie es II, 2, §. 5 heißt, verwiesen. Aber diese letzteren Citate, über welche an einem andern Orte gehandelt ist [20]), können für die Zeit der Abfassung unserer Rhetorik um so weniger etwas beweisen, als es schlechterdings unmöglich ist, mit Sicherheit zu bestimmen, ob sie von Aristoteles selbst herrühren oder späteren Ursprungs sind. Bei manchen ist das letztere das wahrscheinlichere, während bei andern an einen spätern Zusatz von der Hand des Aristoteles selbst zu denken ist.

Die frühe Abfassungszeit der Aristotelischen Rhetorik wird ferner bestätigt durch den jugendlichen Charakter,

---

[19]) Man findet dieselben in der Einleitung zur Uebersetzung der Aristotelischen Politik S. 48—67.

[20]) Zur Uebersetzung der Aristotelischen Politik, Einleitung S. 6 ff.

welchen manche Züge der Darstellung an sich tragen. In keiner andern Schrift des ernsten alten Denkers finden sich solche Züge eines heiteren, ja zuweilen übermüthigen Humors, wie sie die drei Bücher der Rhetorik aufweisen. Man lese nur Stellen wie II, 19, §. 21; II, 21, §. 12; II, 24, §. 2; III, 4, §. 3 und andere, welche in den Anmerkungen als „Kathederwitze" zu bezeichnen ich mir erlaubt habe, und vergleiche damit Aeußerungen, wie die über die Frauen (I, 5, §. 6), über die Reizbarkeit der Philosophen (II, 2, §. 14), über den Charakter der Dienstboten (II, 3, §. 5 und §. 15), über den Neid unter Blutsverwandten, von dem er früh Erfahrungen zu machen Gelegenheit gehabt haben muß (II, 10, §. 5), über den Neid der Masse gegen die Gebildeten und über die Anfechtung, welche Philosophie und Philosophen schon damals in Athen zu leiden hatten (II, 23, §. 5, §. 14, §. 18); man vergleiche den übermüthigen und doch auf einem sehr ernsten Hintergrunde ruhenden Scherz, der in dem Klimax a maiori ad minus (II, 23, §. 12) von der Obrigkeit und den Göttern liegt, mit der Aeußerung über den Ursprung des Begriffes „von Gottes Gnaden" [21]), (II, 17, §. 5) dessen Erklärung noch heute anwendbar ist: und man wird zugeben, daß alle diese Stellen eben so viele Charakterzüge jugendlicher Frische enthalten. Denselben Charakter jugendlich lebhafter Opposition tragen auch gar manche Aeußerungen über die Verkehrtheiten seiner Zeit, wie z. B. über die gesunkene ästhetische Bildung, welche damals bereits den Schauspielervirtuosen höher stellte, als den Dichter (III, 1, §. 4), und das verwegene Verwerfungsurtheil, welches er über gewisse staatliche Einrichtungen, über die Folter als Mittel zur Erfassung der Wahrheit, und über den Eid ausspricht [22]).

---

21) Die läuft etwa auf das Xenion hinaus:

Der Glückspilz ist ein frommer Mann,
Sieht Gott für seinen Duzfreund an.

22) Vgl. I, 15, §. 26 und 29 und daselbst die Anmerkungen.

Die Jugend ist vorzugsweise zur Polemik geneigt. Polemischer aber, als in dieser seiner Rhetorik, ist Aristoteles niemals verfahren. Entstand doch das Werk selbst, und die Vorlesungen, aus denen es hervorging, wie oben gezeigt worden ist, aus einer ganz direkten, fast an das Persönliche streifenden Opposition gegen eine herrschende Zeitrichtung und deren Vertreter auf diesem Gebiete. Je weniger Werth Aristoteles selbst auf die Rhetorik als Wissenschaft legte, mit um so größerer Lust, ja fast mit einer gewissen Grausamkeit behandelt er ohne Unterschied alle seine Vorgänger auf diesem Gebiete. Seine Ausdrücke zeigen dabei nicht selten die Herbheit souveräner Verachtung, mit der er auf ihren Mangel an philosophischer Bildung [23]), auf ihre leeren Allgemeinheiten [24]), ihre gekünstelten nutzlosen Unterscheidungen [25]), ihre „albernen" und „lächerlichen" Eintheilungen [26]), ihre kindischen „Recepte" [27]), ihre verkehrten Lehren von den Proömien [28]) u. s. w. herabsieht. Der jugendliche Uebermuth dieser Polemik geht durch das ganze Werk und läßt die Erbitterung der angegriffenen, direkt oder indirekt verletzten Zeitgenossen, wie sie sich unter anderm in der oben erwähnten Schrift des Kephisodotos Luft machte, begreiflich finden. Gleich das erste Kapitel des ersten Buchs stellt den Satz hin: daß alle bisherigen Verfasser von Anleitungen zur Beredtsamkeit nur Außerwesentliches behandelt, und das einzig Wesentliche völlig vernachlässigt haben (I, 1, §. 3 bis 11). Während sie ferner dem verderblichen Irrthum das Wort redeten, daß die sittliche Persönlichkeit des Redners, die Aristoteles mit Recht so hoch anschlägt, gar keinen Einfluß auf die Wirkung seiner Rede habe (I, 2, §. 4), wirft er ihnen vor, daß sie sich aus eitler Anmaßung und sonstigen

---

23) Vgl. Rhetor. I, Kap. 20, §. 7.
24) Rhetor. II, 19, §. 27.
25) „ III, 12, §. 6.
26) „ III, 13, §. 3. III, 14, §. 8. III, 16. §. 4.
27) „ III, 14, §. 7.
28) „ III, 19, §. 4.

unreinen Motiven für befähigt hielten, als Autoritäten der Politik in diese Wissenschaft zu pfuschen, wozu ihnen jede Berechtigung fehle [29]), — ein Vorwurf, der den Isokrates und dessen Schule auf das härteste treffen mußte. — In dieser Weise geht es durch die ganze Rhetorik hindurch fort, theils mit, theils ohne namentliche Anführung der getadelten und zurecht gewiesenen Rhetoriker und ihrer Anhänger [30]). Es liegt etwas Jugendliches auch in dem Geltendmachen der eignen Leistung, als einer bahnbrechenden, wie es sich an mehreren der in den Anmerkungen angezogenen Stellen ausspricht; und diese Jugendlichkeit und Herbigkeit finden wir endlich selbst in gewissen allgemeinen Maximen und Lebensanschauungen ausgeprägt, denen man hie und da in dem Werke begegnet, und die ich, um der trockenen Abhandlung wenigstens einen heiteren Schluß zu geben, in folgende Xenien gefaßt mittheilen will:

III, 13, §. 1 und 11.

Wohl mit den meisten Dingen dieser Welt
Ist's, blickt man tiefer, herzlich schlecht bestellt.
Der schönste Anfang nimmt behende
Meist doch zuletzt ein kläglich Ende.

II, 23, §. 16.

„Insgeheim" und „öffentlich"
Reimen nur gar selten sich.
Was öffentlich so Mancher preist,
Er insgeheim weit von sich weist.

---

[29]) I, 2, §. 5.

[30]) Namhaft gemacht werden in solcher Weise Korax (I, 2, §. 15; II, 24, §. 11). Kallippos (II, 23, §. 14.), Pamphilos und Kallippos (II, 23, §. 21.), Theodoros von Byzanz und seine Schule (II, 23, §. 28. III, 13, §. 5.) Likymnios (III, 13, §. 5.) Polemik ohne namentliche Nennung findet sich gegen Vorgänger außerdem noch: I, 2, §. 20; I, 9, §. 33; I, 10, §. 9; III, 1, §. 3., §. 5 und §. 7.

Philister preist den Heldentod,
Bleibt er nur frei von solcher Noth.
Der Armuth Segen uns erklärt
Der Bischof, der mit Vieren fährt.

II, 23, §. 14.

Aus Deinem redlichsten Bemühn,
Zur Bildung und zur Wahrheit durchzudringen,
Wird Dir von außen wenig Freude blühn; —
Doch Feinde wird es desto mehr Dir bringen!

II, 23, §. 8.

Der Thor gibt gern Dir guten Rath
Zu thun, was selbst er nimmer that.
Sein Bruder räth Dir, ja nicht anzufassen,
Was er selbst niemals mochte lassen.

II, 17, §. 5.

Der Glückspilz ist meist ein gar frommer Mann,
Er sieht den lieben Gott für seinen Duzfreund an.

II, 23, §. 15.

Kündest du des Herzens Wahrheit,
Werden Dich die Menschen hassen;
Trübst du wissend ihre Klarheit,
Wird der Götter Zorn Dich fassen.
Darum ist mein Rath und Wille:
Willst du leben, halt dich stille.

II, 10, §. 5.

Bei wem zumeist wir Neid erkannten?
Bei unsern lieben Anverwandten.

II, 33, §. 15.

Willst Du dich des Salzes freuen,
Mußt Du Schlamm und Schmutz nicht scheuen.

Aber der Reife des vielgeprüften und durch reichste Erfahrung abgeklärten und geläuterten Geistes gehören die zwei Gedanken an, deren Goldgehalt wir in die Fassung bringen mögen:

„Sag' uns: was zeigt des Menschen Güte klar?“ —
Daß er das Gute nimmt an Andern wahr.
(II, 23, §. 6).

Die Sehnsucht, die Natur in's Menschenherz gelegt,
Meist der Erfüllung Bürgschaft in sich trägt.
(II, 19, §. 7).

Aristoteles' Rhetorik.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

1. Die Rhetorik ist ein entsprechendes Seitenstück zur Dialektik [1]); denn beide haben es mit Gegenständen solcher Art zu thun, welche in gewisser Beziehung Gemeingut für die Erkenntniß Aller sind und keiner bestimmt abgegränzten Wissenschaft angehören. Daher sind auch in gewisser Beziehung alle Menschen Rhetoriker und Dialektiker; denn Alle befassen sich damit, bis zu einem gewissen Grade einerseits [2]) die Ansichten Anderer zu untersuchen und die eigne Ansicht geltend zu machen, andererseits [3]) sich gegen Anklagen zu vertheidigen und selbst Andere anzuklagen.

2. Die ununterrichtete Masse von Menschen verrichtet diese Thätigkeiten theils unbewußt und zufällig, theils vermöge einer durch Gewohnheit erworbenen Fertigkeit. Da es aber auf beide Weise möglich ist [4]), so ist es klar, daß es auch möglich sein muß, zu derselben Anleitung zu geben. Denn es ist möglich, auf wissen-

---

[1]) Vgl. Biese Philosophie des Aristoteles Th. I, S. 220 und 620 ff. Menage zu Diog. Laert. VII, 42.

[2]) Als Dialektiker. S. Biese a. a. O. I, S. 618.

[3]) Als Rhetoriker.

[4]) Diese Thätigkeiten zu verrichten.

schaftlichem Wege die Ursache zu ermitteln, warum sowohl die gewohnheitsmäßigen als die zufälligen Redner ihre Erfolge erreichen; eine solche Ermittelung aber ist, wie Jedermann zugeben dürfte, gerade das was eine Theorie leistet.

3. Bisher haben nun die bekannten Verfasser der „Theorien der Beredtsamkeit" nur einen kleinen Theil einer solchen Theorie zu Tage gefördert. Das einzige nämlich, was eine streng theoretische Behandlung zuläßt, sind die Ueberzeugungsmittel, alles andere dagegen ist neues Beiwerk; und doch sagen jene Theoretiker kein Wort von den Enthymemen [5]), welche doch die Grundlage der Ueberzeugung sind, während sie sich über das Außerwesentliche in aller Ausführlichkeit verbreiten. 4. Denn Verdächtigung, Mitleid, Zorn und alle sonstigen Affektionen der Seele haben nichts mit der Sache zu thun, sondern beziehen sich auf den Richter. Wenn es also bei allen Gerichtsverhandlungen so wäre, wie es gegenwärtig in einigen und zwar gerade in den gesetzlich wohleingerichteten ist, so würden sie gar nichts sagen können. 5. Allgemein glaubt man nämlich, entweder, die Gesetze müßten so gebieten, oder man handelt wirklich danach und verbietet dem Plaidirenden von der Sache abzuschreiten, wie in dem hiesigen Areopaggerichte [6]), was durchaus auf einer richtigen Ansicht beruht. Denn die Plaidirenden sollen den Richter nicht von der Sache ablenken, indem sie ihn auf das Gebiet des Zorns oder des Neides oder des Mitleids hinführen; es wäre das ja gerade so, wie wenn Einer das Instrument, dessen er sich als Richtscheit bedienen will, zuvor erst krumm machen wollte.

---

[5]) Ueber die „Enthymemen" (Gemeinschlüsse) spricht Aristoteles im zweiten Buche Kap. 22. — Gleich zu Anfange der Rhetorik zeigt übrigens Aristoteles seinen polemischen Standpunkt gegen die früheren und gleichzeitigen Rhetoriker, zumal gegen Platons Günstling, Isokrates, diesen ächten Repräsentanten glatter und zierlicher Oberflächlichkeit. Diese Polemik tritt auch weiterhin (Kap. II, §. 4. 5. 7. 15. 20) vielfach hervor. Durch Aristoteles ward die Rhetorik zuerst ein Eigenthum der Pilosophie und blieb dieß seitdem. Vgl. Manso: Vermischte Schriften, S. 34. Stahr: Aristotelia I, S. 63—71.

[6]) Vgl. Wachsmuth Hellen. Alterthumskunde II, 1, S. 339. Pauly: Realencyclop. I, 705.

6. Ueberdieß liegt es am Tage, daß dem, welcher eine Sache vertritt, weiter durchaus nichts obliegt als, zu zeigen, daß die Sache **ist** oder **nicht ist**, geschehen oder nicht geschehen ist; ob sie aber groß oder klein, gerecht oder ungerecht ist, das hat denn doch offenbar, soweit der Gesetzgeber darüber keine Bestimmungen festgesetzt hat, der Richter **allein** zu erkennen und nicht von den streitenden Parteien zu lernen.

7. Am zweckmäßigsten ist es also, daß wirklich gute Gesetze, soweit möglich, Alles selbst bestimmen, und möglichst wenig den jedesmaligen Individuen überlassen; einmal weil es leichter ist, Einen oder Wenige zu finden, als Viele, welche wohlgesinnt und befähigt sind, Gesetze zu geben und Recht zu finden; zweitens ferner sind Gesetzgebungen Resultate einer auf langer Zeit beruhenden Uebersicht, während richterliche Entscheidungen das Werk des Augenblicks sind, so daß es schwer hält, daß die jedesmaligen Richter das Gerechte und Heilsame richtig treffen. Das Allerwichtigste endlich ist, daß die Entscheidung des Gesetzgebers nicht auf das Spezielle und Gegenwärtige geht, sondern auf Zukünftiges und Allgemeines, während dagegen das Mitglied einer Versammlung oder eines Gerichts eben über Gegenwärtiges und speziell Bestimmtes zu entscheiden hat. Bei ihnen kommen dann auch schon Liebe, Haß und der eigene Vortheil gar oft ins Spiel, so daß sie nicht mehr vermögend sind, das Wahre vollkommen in's Auge zu fassen, weil das, was ihnen persönlich angenehm oder unangenehm ist, die Klarheit des Urtheils trübt. 8. Also muß man, wie gesagt, über alles andere dem Richter möglichst wenig entscheidende Gewalt lassen, und nur darüber, ob eine Sache geschehen oder nicht geschehen sei, stattfinden und nicht stattfinden werde, vorhanden sei oder nicht sei, muß man nothwendig den Richtern die Entscheidung überlassen. Denn das sind Dinge die der Gesetzgeber unmöglich vorhersehen kann.

9. Ist dieß [1]) richtig, so liegt es am Tage, daß alle diejenigen, welche über jenes Andere [2]) Regeln geben, z. B. darüber,

---

[1]) „Dieß" (ταῦτα) d. h. alles bisher von Aristoteles Entwickelte.

[2]) Was nicht zum Thatsächlichen, also nicht zur Entscheidung des Richters gehört.

was der „Eingang“ (das Proëmium) oder die „Erzählung“ und jeder einzelne andere Theil (der Rede) enthalten, müsse sich mit ihren technischen Vorschriften außerhalb der Sache befinden. Denn sie gehen in denselben lediglich und allein darauf aus, Anleitung zu geben, wie man den Richter so oder so stimmen könne. Dagegen lehren sie durchaus nichts über die wissenschaftlichen Beweisführungen [1]); und doch ist es dieß gerade, wodurch man allenfalls ein tüchtiger Enthymematiker [2]) werden mag.

10. Das ist denn auch der Grund, weßhalb, während doch die Staatsberedtsamkeit und die gerichtliche Beredtsamkeit einer und derselben Disciplin angehören und der Theil derselben, welcher die Staatsberedtsamkeit umfaßt, obenein noch ehrenvoller und politisch wichtiger ist als der, welcher es mit den Privatverhältnissen der Menschen untereinander zu thun hat, jene Theoretiker über die erstere kein Wort sagen, sondern sämmtlich über die Prozeßberedtsamkeit theoretische Anleitung zu geben versuchen, weil bei der Staatsrede weniger darauf ankommt, sich außerhalb der Sache zu verbreiten, und weil die Staatsberedtsamkeit weniger chikanös ist als die prozeßgerichtliche, sondern mehr populäre Sache der Allgemeinheit. Denn hier urtheilt der Urtheilende über Dinge, welche seine eigne Sache sind, so daß weiter nichts nöthig ist, als darzuthun, daß die Sache sich so verhält, wie der Rathgebende behauptet. In den gerichtlichen Reden dagegen ist dieß nicht hinreichend, sondern es kommt darauf an, die Hörer einzunehmen; denn es sind fremde Interessen, über welche seine Entscheidung stattfindet; und so geschieht es, daß die Zuhörer, ihren Vortheil in's Auge fassend und nach Gunst zuhörend, den Streitenden Beifall geben, aber nicht wirklich richten. Deßhalb verbietet auch, wie ich bereits früher sagte, vielerorts das Gesetz den Rednern, von der Sache abzuschreiten. Bei dem Staatsredner dagegen wachen die Richter selbst darüber hinlänglich.

11. Wir haben also eingesehen, daß die wirkliche wissen-

---

[1]) Die, wie Aristoteles zuvor bemerkt hat, das Einzige sind, was eine streng wissenschaftliche (theoretische) Behandlung zuläßt.

[2]) „Enthymema“ ist der rednerische Beweis, welcher in einer Art von Schluß besteht. S. II, Kap. 22.

schaftliche Rhetorik es mit den Ueberzeugungsmitteln zu thun hat. Nun ist das beglaubigende Ueberzeugungsmittel [1]) eine Art von Beweis, — denn wir werden vorzugsweise ganz zum glauben überzeugt, wenn wir etwas für bewiesen erachten; — der rhetorische Beweis aber ist das Enthymem, und zwar ist dasselbe, um es kurz zu sagen, das stärkste der Ueberzeugungsmittel; das Enthymem aber ist eine Art von Syllogismus, und über alle Syllogismen ohne Unterschied hat die Dialektik zu handeln, entweder die gesammte unter diesem Namen begriffene Wissenschaft, oder ein bestimmter Theil derselben. Daraus ergibt sich, daß derjenige, welcher vorzugsweise befähigt ist, wissenschaftlich zu erkennen, aus welchen Bestandtheilen und auf welche Weise ein Syllogismus entsteht, zugleich auch vorzugsweise ein Enthymematiker sein wird, indem er nur noch den weitern Schritt zu thun hat, sich klar zu machen, von welcher Art die Dinge sind, mit denen es die Enthymeme zu thun haben, und welches die Unterschiede sind, durch welche sich die letzteren von den logischen Syllogismen unterscheiden. Denn die Erkenntniß des Wahren und dessen, was dem Wahren ähnlich ist [2]), ist Sache einer und derselben Geistesfähigkeit, und überdieß sind die Menschen von Natur mit einem hinlänglichen Gefühle für das Wahre begabt, und treffen daher in den meisten Fällen die Wahrheit. Darum ist die Anlage, das nach den geläufigen Vorstellungen allgemein Giltige [3]) zu treffen, immer auch Eigenschaft dessen, der die Wahrheit selbst zu finden versteht.

Daß nun also die früheren Rhetoriker nur über das Außer-

---

1) Das griechische Wort (πίστις) „Glaube" hat den Sinn dessen, was Glauben erzeugt: Beweismittel, Ueberzeugungsmittel.

2) Dieß letztere „das dem Wahren Aehnliche" d. h. das Wahrscheinliche, ist das Gebiet der Redekunst.

3) Im Text: τὰ ἔνδοξα, was Aristoteles selbst in der Topik (I, 1) so erklärt: „das was Allen als richtig und wahr erscheint, oder den Meisten, oder den Einsichtigen, sei es allen oder der Mehrzahl derselben, oder den bedeutendsten und berühmtesten Menschen." Vgl. Biese I, 619, 2 und 134. Es sind „die gewöhnlichen Voraussetzungen". S. Schwegler zu Arist. Metaphys. IV, 2. Th. II, S. 159.

wesentliche handeln, und weßhalb sie sich vorzugsweise dem Gebiete der Prozeßberedtsamkeit zugewendet haben [1]), liegt am Tage.

12. **Nützlich** aber ist die Rhetorik einmal, weil von Natur und ihrem Wesen nach das Wahre und Gerechte stärker sind als ihr Gegentheil, so daß, wenn die Entscheidungen nicht wie es sich gehört ausfallen, nothwendig an uns die Schuld liegt, wenn beide den Kürzeren ziehen, was offenbar ein Vorwurf für uns ist. Zweitens ist es einem gewissen Kreise von Menschen gegenüber, selbst wenn wir die gründlichste Wissenschaft besäßen, keineswegs leicht, aus derselben heraus sie durch unsere Rede zu überzeugen. Denn die wissenschaftliche Behandlungsweise ist Sache des systematischen Lehrvortrags; ein solcher ist aber hier [2]) eine Unmöglichkeit, wo es vielmehr gilt, die Ueberzeugungsmittel und die Gründe mittelst des Allgemeinfaßlichen zu gewinnen, wie wir das auch in den Vorträgen über die Topik in Bezug auf das bei der großen Masse zu beobachtende Verfahren wiederholt bemerkten [3]). Drittens ist es nöthig, daß man im Stande sei, entgegengesetzte Ansichten zu verfechten, — gerade wie auch bei den Syllogismen, — nicht um davon praktischen Gebrauch zu machen, — denn kein Ehrenmann darf das Schlechte verfechten, — sondern einmal, damit wir wissen wie man es macht, und sodann, damit wir, wenn ein Anderer solche Gründe zum Nachtheil der gerechten Sache anwendet, unsererseits die Mittel haben, sie in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen. Von allen andern Disziplinen unternimmt es freilich keine einzige, Entgegengesetztes gleichmäßig durch Schlüsse zu beweisen; die **Dialektik** und die **Rhetorik** sind die einzigen, welche dieß thun, denn beide begreifen, die eine wie die andere, das Entgegengesetzte in sich. Aber freilich, die der Behandlung zum Grunde liegenden Thatsachen verhalten sich nicht auf dieselbe Weise, sondern hier sind immer das Wahre und Bessere ihrer Natur nach auch, so zu sagen, das leichter zu beweisende und

---

[1]) In dem griechischen Worte (ἀπονενεύκασιν) liegt zugleich das Negative, die Abwendung von dem Wesentlichen, nicht ohne eine leise spottende Färbung angedeutet.

[2]) D. h. bei einem Publikum, wie es der Redner vor sich hat.

[3]) Aristot. Topic. I, 2. Biese I, 618.

leichter glaublich zu machende. Endlich aber wäre es doch wunderlich, wenn es, während es doch allgemein für den Leib als schimpflich gilt sich selbst nicht helfen zu können, nicht schimpflich sein sollte, sich mit der Rede nicht helfen zu können, die doch weit mehr eine dem Menschen eigenthümliche Gabe ist, als der Gebrauch seiner körperlichen Gliedmaßen.

13. Wenn man aber auf den großen Schaden hinweist, den Einer durch den unrechten Gebrauch solcher Redegewalt anrichten kann: nun so ist das allen Gütern, die Tugend allein ausgenommen, gemeinsam, und trifft grade vorzugsweise die nützlichsten, wie Körperkraft, Gesundheit, Reichthum, Feldherrnkunst. Denn das sind lauter Dinge, durch deren richtigen Gebrauch Einer den größten Nutzen, wie durch ihren unrichtigen Gebrauch den größten Schaden stiften kann [1]).

14. Es ist also gezeigt, daß die Rhetorik nicht auf ein bestimmtes Objekt beschränkt, sondern in dieser Beziehung der Dialektik ähnlich, und daß sie nützlich ist; ferner, daß ihre Aufgabe nicht ist Ueberredungsmittel zu geben, sondern dasjenige zu ermitteln, was in jeder speziellen Sache an Momenten der Glaublichkeit vorhanden ist, ganz wie das auch in allen andern Kunsttheorien insgesammt der Fall ist; denn auch die Heilkunst hat nicht die Aufgabe, gesund zu machen, sondern so weit es möglich ist dazu anzuleiten. Denn es ist möglich, auch diejenigen, für welche die Erlangung der (vollen) Gesundheit unmöglich ist, dennoch auf die richtige Weise ärztlich zu behandeln. — Endlich haben wir gesehen, daß es gleichmäßig Aufgabe der Rhetorik ist, das wirklich und das nur scheinbar Glauben Erweckende zu erkennen, gerade wie wir es in der Dialektik eben so wohl mit dem wirklichen, als mit dem scheinbaren Syllogismus zu thun zu haben, — denn der sophistische Syllogismus wurzelt nicht in dem Wesen, sondern nur in der sittlichen Absicht [2]). Der

---

[1]) Diese Bemerkung ist gegen Platon gerichtet, den Aristoteles nicht zu nennen brauchte, weil jeder damalige Leser die Polemik gegen Platon von selbst vorfand.

[2]) Die Sophistik hat nur und geht nur auf den Schein des Wissens, während die Dialektik doch wenigstens zu einer Art von Wissen führt, wenn sie auch nicht das Wissen selbst ist. Aristoteles parallelisirt hier Rhetorik und

Unterschied ist nur, daß hier (in der Rhetorik) der eine Redner vermöge seiner wissenschaftlichen Einsicht, der andere vermöge seiner Willensabsicht ein Redner sein wird, während dort einer Sophist nur vermöge seiner Willensabsicht, Dialektiker dagegen aber nicht vermöge seiner Willensabsicht, sondern nur vermöge seiner wesentlichen Befähigung sein kann.

15. Jetzt wollen wir versuchen, von der Anleitung zur Beredtsamkeit selbst, das heißt darüber zu sprechen: auf welche Weise und mit Hilfe welcher Mittel wir befähigt werden mögen, die vorgesteckten Ziele zu erreichen. Wir wollen also gleichsam wieder von vorn mit der Definition der Beredtsamkeit anfangen, welche aussagt was sie ist, und sodann das Weitere abhandeln.

Zweites Kapitel.

1. Ich sage also: Redekunst ist das Vermögen, für jeden einzelnen Gegenstand und Fall das in ihm liegende Glaubenerweckende zu erkennen. Denn dieß leistet keine einzige andere Kunst. Jede andere nämlich ist mit ihrer lehrenden und überzeugenden Thätigkeit auf ihr spezielles Gebiet beschränkt, z. B. die Heilkunst auf das was gesund und was krank

---

Dialektik selbst in ihren speziellen Theilen. Was bei der Dialektik die Syllogismen sind, das sind bei der Rhetorik die Enthymeme. Aber was entspricht, (diese Frage läßt er sich hier aufwerfen) in der Rhetorik dem sophistischen Syllogismus? Die Antwort lautet: nichts; denn nur der wirkliche und der scheinbare Syllogismus sind wesentliche für sich bestehende Klassen, denen in der Rhetorik die wirklichen und scheinbaren Enthymeme entsprechen. Ein sophistischer wird dagegen ein Syllogismus nicht durch eine in ihm selbst liegende Eigenschaft, sondern lediglich durch die bewußte Willensabsicht dessen der ihn anwendet, so wie dieser selbst ein Sophist ist, weil er die Absicht hat, den Schein für Wahrheit auszugeben. Den Sophisten also und den sophistischen Schluß macht die bewußte Absicht (προαίρεσις), den Dialektiker nur seine ihm innewohnende Fähigkeit (δύναμις). Vgl. Biese I, 620 bis 621. Schwegler Arist. Methaphys. II, S. 159); Redner dagegen kann Einer ebensowohl durch das eine als das andere sein. Dieß also ist der Punkt, wo die von Aristoteles gezogene Parallele zwischen Rhetorik und Dialektik, wie er bemerkt, nicht mehr zutrifft.

macht, die Geometrie auf die Bedingungen und Verhältnisse der räumlichen Größen, die Arithmetik auf Zahlenverhältnisse; die Rhetorik dagegen gilt allgemein für die Kunst, welche so zu sagen für jeden gegebenen Fall das Glaubenerweckende zu erkennen vermag. Darum behaupten wir auch von ihr, daß ihr Kunstgebiet kein ihr eignes, auf eine bestimmte Gattung von Gegenständen begränztes sei.

2. Was nun die Ueberzeugungsmittel anbelangt, so liegen sie theils außer-, theils innerhalb der Kunst. Außerhalb liegende nenne ich alle diejenigen, welche nicht durch unser Thun hervorgebracht worden sind, wie Zeugen, peinliche Befragungen, Urkunden und all dergleichen; in den Bereich der Kunst gehören dagegen alle diejenigen, welche auf methodischem Wege und durch uns geschaffen werden können. Die ersteren also hat man nur anzuwenden, die letzteren dagegen muß man selbst ausfindig machen.

3. Der Ueberzeugungsmittel, welche durch die Rede hervorgebracht werden, gibt es drei Arten: entweder nämlich liegen sie in der sittlichen Verfassung des jedesmaligen Redners, oder in der Art und Weise, wie derselbe den Hörer stimmt, oder endlich in der Rede selbst, welche dieselben dadurch hervorbringt, daß sie beweist oder zu beweisen scheint. — 4. Die sittliche Verfassung [1]) ist wirksam, wenn die Darstellung durch die Rede von der Art ist, daß sie den Redenden glaubwürdig macht, denn dem rechtschaffenen Manne glauben wir, wie überhaupt in allen Dingen leichter und eher, so insbesondere da, wo nicht absolute Gewißheit möglich ist, sondern Verschiedenheit der Meinungen in's Spiel kommt, sogar unbedingt. Es muß aber auch diese Wirkung durch die rednerische Darstellung erreicht werden und nicht Resultat einer vorgefaßten Meinung über die sittliche Beschaffenheit des Redenden sein. Denn es ist falsch, wenn Einige in ihren Anweisungen zur Redekunst die Rechtschaffenheit des Redenden als ein Moment aufstellen, welches keinen Einfluß habe auf die Erweckung der Ueberzeugung, während der sittliche Charakter doch vielmehr, so zu sagen, die höchste überzeugende Kraft besitzt [2]).

---

[1]) D. i. die Persönlichkeit des Redners.

[2]) Der Sinn dieser vielfach angefochtenen Stelle ist einfach dieser: die

5. Die Stimmung der Zuhörer zweitens ist wirksam, wenn dieselben durch die Darstellung des Redners zu einem Affekte gebracht werden, denn wir fällen unsre Entscheidungen nicht auf gleiche Weise, wenn wir betrübt oder freudig, von Liebe oder von Haß erregt sind; wie denn auch, meiner Ansicht nach, die heutigen Rhetoriker auf diesen Punkt allein [1]) ihre Anweisungen abzielen lassen. Doch hierüber wird das Speziellere beigebracht werden, wenn wir über die Leidenschaften handeln werden.

6. Durch die Darstellung des Redners endlich wird die Ueberzeugung der Zuhörer dann vermittelt, wenn wir etwas als wahr oder als wahrscheinlich aus den in dem vorliegenden Falle und Gegenstande selbst sich ergebenden Gründen der Ueberzeugung aufzeigen.

7. Da nun also die Ueberzeugungsmittel in diesen drei Dingen ihre Quelle haben, so liegt es am Tage, daß diese drei Dinge in der Macht dessen liegen, welcher das Vermögen besitzt, Schlüsse zu bilden, das Sittliche und die Tugenden und drittens die Leidenschaften philosophisch zu erkennen, und zu bestimmen, was und wie beschaffen jede einzelne Leidenschaft ist, aus welchen Quellen und auf welche Weise sie im Menschen entsteht. So ergibt sich denn, daß die Rhetorik so zu sagen eine Art von Nebenschößling ist aus der Dialektik und aus der Ethik, die man mit Fug und Recht eine politische Wissenschaft zu nennen hat [2]). Darum hüllt sich denn auch

---

persönliche Rechtschaffenheit (ἐπιεικεία) des Redners d. h. sein Ruf als Mensch bei den Zuhörern gehört, freilich nicht in die Theorie der Rhetorik; diese setzt nichts dergleichen voraus. Denn, daß die Zuhörer einem Manne Glauben schenken und seiner Ansicht beitreten, darum, weil sie ihn bereits, noch ehe er spricht, als ein Muster von Tugend und Rechtschaffenheit kennen, das hat nichts mit der Rhetorik zu thun. Diese nimmt an, daß die Hörer von der sittlichen Persönlichkeit des Redenden vorher gar nichts wissen, sondern daß sich seine Rechtschaffenheit erst durch die Art und Weise seiner Darstellung der Sache vor ihnen ausprägt. Dieß, der sittliche Charakter der Darstellung selbst, ist Gegenstand der Rethorik, wie er denn auch von entscheidender Wirkung ist auf die Gewinnung der Hörer zum Glauben an das, was der Redner sagt. — Danach ist die Lesart συμβαλλομένην die allein richtige.

[1]) Vgl. das vorhergehende Kapitel §. 9.

[2]) Sofern nämlich der Politiker die Leidenschaften und Bestrebungen der Menschen, so wie ihre Sittlichkeit, in seinen Bereich zu ziehen hat.

die Rhetorik und die, welche mit dieser Kunst Staat machen, in das Gewand der Politik, wovon bald Mangel an Bildungseinsicht, bald Eitelkeit, bald andere menschliche Schwächen die Ursache sind [1]). In Wahrheit nämlich ist sie ein Theil und Seitenstück von der Dialektik, wie wir gleich zu Anfange gesagt haben. Denn keine von beiden ist eine solche Wissenschaft, die ein abgegränztes Gebiet hätte, dessen Wesen sie zeigte, sondern beide haben es nur mit gewissen Fähigkeiten zu thun, die darauf hinführen, Gründe an die Hand zu geben. Und hiermit ist wohl von ihrer Bedeutung und ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander genug gesagt.

8. Was nun die Ueberzeugungsmittel anlangt, welche durch wirkliches oder scheinbares Beweisen gewonnen werden [2]), so ist es hier damit grade so, wie auch in der Dialektik: sie sind nämlich ebenso, wie dort, theils Induktion, theils Syllogismus, theils scheinbarer Syllogismus; denn das Beispiel ist Induktion, und das Enthymem ein Syllogismus. Ich nenne aber Enthymem einen rhetorischen Syllogismus, Beispiel eine rhetorische Induktion. Alle Redner aber gewinnen ihre Ueberzeugungsmittel dadurch, daß sie entweder Beispiele oder Enthymeme beibringen, und man kann sagen, daß damit der Bereich erschöpft ist. Folglich: wenn es wirklich unbedingt nothwendig ist, daß Jedweder, der irgend etwas beweisen will, es entweder durch Schlüsse oder durch Induktion thun muß — es ist aber wirklich so, wie wir aus der Analytik wissen [3]) — so muß auch nothwendig je eines von diesen beiden mit je einem von jenen dasselbe sein. — 9. Was aber für ein Unterschied ist zwischen Beispiel und Enthymem, wissen wir aus der Topik [4]). Dort nämlich ist bereits früher über Syllogismus und Induktion gehandelt und gesagt, daß erstens:

---

[1]) Vgl. Biese: Philosophie des Arist. I, Einleitung S. 19.

[2]) Alle subjektive Ueberzeugung (πίστις) wird gewonnen: entweder aus subjektiven Gründen, oder aus äußerlichen Wahrnehmungen. „Alles was wir glauben, (sagt Aristoteles in der Physik V, cap. 1.) davon sind wir überzeugt entweder durch einen Syllogismus, oder in Folge einer Induktion.“ S. Biese I S. 220 Anmerk. 1.

[3]) S. Aristot. Analyt. pr. II, 23., Vgl. Biese I, S. 220. ff.

[4]) Topic. I, 12.

wenn man an vielen ähnlichen Fällen nachweise, daß etwas sich so oder so verhalte, dieß dort Induktion, hier Beispiel ist; und zweitens, daß wenn man zeigt, daß unter gewissen vorhandenen Voraussetzungen ein anderes Weiteres deßhalb entweder durchgängig oder doch fast immer folge, weil jene Voraussetzungen eben vorhanden sind, dieß dort Syllogismus, hier Enthymem heißt.

10. Es liegt nun am Tage, daß jede von beiden Arten der Beredtsamkeit ihr Gutes hat; denn wie bereits in der Methodik [1]) gesagt ist, so verhält es sich auch hierbei ähnlich; es ist nämlich die eine Manier der Beredtsamkeit vorzugsweise auf das Beispiel, die andere auf das Enthymem gerichtet, und die Redekünstler sind ebenso theils vorzugsweise Paradeigmatiker, theils Enthymematiker. Ueberzeugung bewirkend sind nun die Reden, welche sich der Beispiele bedienen, in nicht geringerem Grade [2]), mehr überwältigenden und bestürzenden Eindruck [3]) bringen dagegen die enthymematischen hervor.

11. Ueber den Grund (der Wirkung) beider und über die Art und Weise, wie man sich ihrer zu bedienen hat, werden wir später reden; jetzt aber wollen wir vielmehr ihr Wesen möglichst rein zu bestimmen versuchen.

Die Sache ist nämlich die: was Ueberzeugung hervorbringt, bringt sie bei irgend Jemanden hervor, und zwar übt es diese Wirkung entweder unmittelbar durch die ihm selbst innewohnende Ueberzeugung und Glauben erweckende Kraft, oder dadurch, daß es durch etwas an und für sich Ueberzeugung und Glauben verdienendes erwiesen zu sein scheint. Nun hat es aber keine Wissenschaft und Kunst mit dem Einzelnen zu thun, z. B. die Wissenschaft der Medizin nicht mit dem, was für Sokrates und Kallias gesund ist, sondern mit dem, was dem oder dem so oder so beschaffenen Menschen

---

[1]) Die hier von Aristoteles citirte Schrift „Methodika" halten Einige für identisch mit der „zweiten Analytik" des Aristoteles, in deren erstem Kapitel des ersten Buchs sich allerdings das hier Angeführte findet.

[2]) Nämlich: als diejenigen, welche sich vorzugsweise auf den Beweis durch Enthymeme stützen.

[3]) Vgl. Rhetor. III, Kap 18, §. 4.

gesund ist — dieß nämlich ist das spezifisch der Wissenschaft eigenthümliche, während dagegen das Einzelne unendlich und nicht wissenschaftlich zu behandeln ist. Aus diesem Gedankengange ergibt sich nun, daß auch die Rhetorik nicht das spezielle einem Einzelnen, wie einem Sokrates oder Hippias, als einleuchtend geläufige zu betrachten haben wird, sondern dasjenige, was so und so beschaffenen Menschen überhaupt einleuchtend und geläufig ist, grade wie auch die Dialektik. Denn auch diese bildet ihre Syllogismen nicht aus allem und jedem Zufälligen — denn auch halbnärrische Menschen haben gewisse ihnen einleuchtende Vorstellungen — sondern sie ihrerseits bildet ihre Syllogismen aus Dingen, die einer logischen Erörterung bedürfen, während die Rhetorik es mit dem zu thun hat, was bereits im praktischen Leben Gegenstand der Berathung ist. — 12. Ihr Feld aber sind Dinge solcher Art, welche Gegenstand unserer Berathung sind, und über die es keine systematische Wissenschaft gibt; und ihre Zuhörer sind Leute, welche nicht im Stande sind vielerlei mit einem Blicke zusammenzufassen, noch weitreichende Schlußfolgerungen zu bilden. Berathen aber thun wir über solche Dinge, welche dem Anscheine nach sich so oder anders verhalten können. Denn über Dinge, die unmöglich anders geschehen sein, oder sein, oder sich verhalten können, beräth Niemand, der dieselben so ansieht, denn dabei käme nichts heraus.

13. Schlüsse und Folgerungen lassen sich ziehen, theils aus früher vorhandenen Schlüssen, theils aus Sätzen, die zwar nicht Resultat von Schlüssen sind, wohl aber der Schlußform bedürfen, weil sie nicht allgemeingiltige Voraussetzungen [1]) sind. Was die erstere Gattung anlangt, so wird es nothwendig für die Zuhörer der Länge wegen schwierig sein, ihnen zu folgen — denn wir nehmen an, daß der, welcher entscheiden soll, ein schlichter Mann ist; — die der zweiten Gattung dagegen werden nicht geeignet sein Ueberzeugung hervorzubringen, weil ihre Voraussetzungen nicht geläufige und allgemein angenommene Wahrheiten sind. Darum muß nothwendig das Enthymema und das Beispiel für Dinge angewendet werden, welche sich im Allgemeinen auch anders verhalten können, — (und

---

[1]) Ἔνδοξα S. zu Kap. I, §. 11.

zwar das Beispiel als Induktion, das Enthymem als Schluß); und zweitens müssen sie aus wenigen Sätzen bestehen, ja in vielen Fällen aus noch wenigern bestehen, als der erste Syllogismus [1]. Wenn nämlich etwas davon ein allgemein bekanntes ist, so braucht es der Redner gar nicht erst auszusprechen, denn der Zuhörer denkt es sich von selbst hinzu. Zum Beispiel: um zu sagen, daß Dorieus [2]) in einem Kranzwettstreite Sieger gewesen ist, genügt es zu sagen, daß er einen Olympischen Sieg gewonnen hat, und man hat nicht nöthig hinzuzusetzen, daß der Olympische Sieg ein Kranzsieg ist, denn das wissen alle.

14. Da nun aber die rhetorischen Schlüsse nur in seltenen Fällen aus absolut nothwendigen Voraussetzungen abgeleitet werden, — denn die meisten Fälle, um deren Entscheidung und Erwägung es sich handelt, sind solche, wo die Sache sich auch anders verhalten kann, weil das, was Menschen thun, Gegenstand der Berathung und Erwägung ist, also lauter Dinge, die unter die ebenbezeichnete Gattung fallen, und von denen so zu sagen nichts in die Kategorie der Nothwendigkeit gehört, — und da ferner alles, was eben nur meistentheils eintrifft und sein kann, auch wieder nothwendig nur aus Dingen ähnlicher Art gefolgert werden kann, während das Nothwendige aus dem Nothwendigen gefolgert werden muß (wie wir das gleichfalls aus der Analytik [3]) wissen): so liegt es am Tage, daß dasjenige, woraus die Enthymeme gebildet werden, zwar einestheils das Nothwendige, anderntheils aber, und zwar in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle, das meistentheils sich so Verhal-

---

[1]) S. Biese I, S. 138.

[2]) Der Sohn des Diagoras von Rhodos und, wie sein ganzes altadeliges Geschlecht, durch zahlreiche Siege in allen hellenischen Festspielkämpfen hochberühmt. Für die Diagoriden war zu Olympia ein eigner Raum bestimmt, der ihren Siegerstatuen vorbehalten war (Pausan. VI, 7, 1). Dorieus selbst hatte zu Olympia drei Siege gewonnen und noch öfter in den Nemeischen, Pythischen und Isthmischen Festspielkämpfen den Preis davongetragen. S. Krause: Olympia S. 275. Ueber die Eintheilung der Wettkämpfe in „Kranzwettkämpfe“ (στεφανῖται) d. h. solche, wobei der Preis, wie in den Olympischen, ein Kranz war, und in solche, wo derselbe in irgend einem Werthstücke bestand, s. Krause a. a. O. S. 6—8.

[3]) Analyt, pr. I, 27 extr. Vgl. Biese I, 225. A. 3.

tende ist, denn der Redner bildet die Enthymeme aus Wahrscheinlichem und aus Anzeichen; und folglich muß je eins von diesen mit je einem der obigen entsprechend zusammenfallen [1]. — 15. Das Wahrscheinliche nämlich ist ein in den meisten Fällen Erfolgendes, doch wohlgemerkt nicht schlechthin, wie es Einige [2] definiren, sondern nur dasjenige, welches im Bereiche der Dinge, welche auch anders sein können, sich zu dem Gegenstande, in Bezug auf welchen es wahrscheinlich ist, so verhält wie das Allgemeine zum Besondern. — 16. Von den Anzeichen verhält sich ein Theil wie ein Besonderes zum Allgemeinen, ein anderer wie ein Allgemeines zum Besonderen; und zwar heißt diejenige Gattung derselben, welche nothwendiger Natur ist [3], Beweiszeichen, während die andere keine besondere, ihren Unterschied ausdrückende Benennung hat.

17. Nothwendig [4] nenne ich diejenigen Momente, aus denen sich ein Schluß bilden läßt. Daher ist auch ein Anzeichen von dieser Beschaffenheit ein Beweiszeichen; denn in allen Fällen, wo ein Redner glaubt, daß etwas, das er gesagt hat, nicht zu widerlegen sei, da glaubt er ein Kennzeichen beizubringen, wodurch die Sache erwiesen und zum Endabschluß gebracht sei; denn das griechische Wort für Beweiszeichen (Tekmerion) kommt von Tekmar, was in der alten Dichtersprache so viel ist als Ende. — 18. Von derjenigen Art von Anzeichen, welche sich wie das Besondere zum Allgemeinen verhalten, wäre dieß ein Beispiel, wenn Einer als ein Anzeichen dafür, daß die Weisen auch gerecht seien, anführte: daß Sokrates zugleich weise und gerecht war. Ein Anzeichen ist dieß allerdings, aber ein widerlegbares, selbst wenn die angeführte Thatsache wahr ist; denn es läßt sich daraus kein Schluß bilden. Wenn dagegen z. B.

---

[1] D. h. was in der Rhetorik „Anzeichen" σημεῖον ist, kommt mit dem überein, was in der Dialektik das Nothwendige ist; und ebenso entspricht das, was in der Rhetorik das Wahrscheinliche ist, in der Dialektik dem gewöhnlich und durchschnittlich sich so Verhaltenden. Vgl. Biese a. a. O.

[2] Wie Spengel vermuthet, geht diese Polemik gegen den Rhetor Korax aus Sizilien, und gegen die Sophisten (Synagoge techn. p. 32 N. 49.).

[3] D. h. die Anzeichen, welche unwiderleglich gewiß sind, streng beweisende Kraft haben. Vgl. Biese I, 225.

[4] D. h. von streng beweisender, zwingender Kraft.

Einer als Anzeichen dafür, daß eine Person krank sei, sagen wollte: „sie fiebert ja," oder: „sie hat geboren, denn sie hat Milch," so wäre dieß ein zwingend nothwendiges. Und eben ein solches ist von allen Anzeichen allein ein Beweiszeichen, denn ein solches allein ist, wenn es wahr und richtig ist, unwiderleglich.

Dagegen von derjenigen Art der Anzeichen, welche sich wie das Allgemeine zum Einzelnen verhalten, ist das ein Beispiel, wenn Einer etwa sagte: daß dieser Mensch fiebere, dafür sei das ein Anzeichen, daß er rasch athme. Allein auch dieß ist widerleglich, selbst wenn das angeführte Anzeichen wahr ist; denn es kann Einer auch rasch athmen der nicht fiebert.

Somit wäre denn auch hier angegeben, was wahrscheinlich, was Anzeichen und was Beweiszeichen ist, und wie sie verschieden sind; mit größerer Klarheit ist jedoch über diese drei Begriffe und über den Grund, weßhalb die einen keinen Schluß, die andern dagegen einen richtigen Schluß bilden, in der Analytik gehandelt [1]).

19. Was nun das Beispiel betrifft, so ist bereits gesagt, daß es eine Induktion sei, und mit welcher Art von Gegenständen es diese Induktion zu thun habe. Es verhält sich dasselbe aber weder wie Theil zum Ganzen, noch wie Ganzes zum Theil, noch endlich wie Ganzes zum Ganzen, sondern wie Theil zu Theil, Aehnliches zu Aehnlichem: wenn beide unter denselben Gattungsbegriff gehören, das eine aber bekannter ist als das andere, so ist das ein Beispiel [2]). Zum Exempel, wenn man sagt: „Dionysios hat, indem er eine Leibwache fordert, den Hintergedanken sich zum Tyrannen zu machen, denn auch Peisistratos forderte in diesem Hintergedanken anfänglich erst eine Leibwache, und nachdem er sie erhalten hatte, ward er Tyrann, und ebenso Theagenes in Megara [3]), — kurz alle, von denen man es weiß [4]), werden ein Beispiel für den

---

[1]) S. Analyt. pr. II, 27. Biese I, 225.

[2]) S. Biese a. a. O. 225 und 221. II, 581.

[3]) S. Aristot. Polit. V, Kap. 5.

[4]) Nämlich: weiß, daß sie mit diesem Hintergedanken eine Leibwache für sich forderten.

Fall der Dionysios, von dem man es noch nicht weiß, ob er zu diesem Zwecke seine Forderung stellt [1]). Alle diese Beispiele aber fallen unter denselben allgemeinen Satz: wer heimlich nach der Tyrannis trachtet, fordert eine Leibwache.

Soviel über die Elemente, aus denen die Ueberzeugungsmittel gebildet werden, welche dafür gelten, beweisende Kraft zu haben.

20. Was nun aber die Enthymeme betrifft, so ist unter ihnen derselbe überaus wichtige, und fast von allen Rhetorikern gänzlich außer Acht gelassene Unterschied, der sich gleichfalls in der Wissenschaft der Dialektik unter den Schlüssen findet. Ein Theil derselben nämlich gehört grade so der Rhetorik an, wie in der Dialektik dem Schlußverfahren; der andere dagegen gehört in das Gebiet anderer Wissenschaften und Vermögen, welche theils schon als solche gefaßt und systematisch abgeschlossen sind, theils dieß noch nicht sind. Daher bleiben die Redner in solchen Fällen theils den Zuhörern unverständlich, theils streifen sie, wenn sie näher einzugehen versuchen, in gewisser Weise auf fremdes Gebiet über [2]).

Das Gesagte wird alsbald klarer werden, wenn ich mich darüber etwas weitläufiger auslasse.

21. Ich will nämlich sagen: rhetorische und dialektische Schlüsse sind die, welche sich auf solche Gegenstände beziehen, die nach unserer Lehre in das Gebiet der Topen [3]) gehören.

Diese Topen sind nämlich die allgemein anwendbaren Gesichtspunkte über Gegenstände des Rechts, der Natur, der Politik und über viele andere Gegenstände verschiedener Gattung, wie z. B.

---

[1]) Die Lesart ἐπεβούλευε ist ein Schreibfehler der Handschriften statt ἐπιβουλεύει, den Bekker hätte korrigiren sollen, wie es F. A. Wolf gethan hat. Das richtige Präsens steht schon in der Isingrinischen Ausgabe, und auch Quinctilian, der diese Stelle wörtlich übersetzt (Instit orat V, 11) hat dasselbe.

[2]) Biese II, S. 581.

[3]) Vgl. Biese I, S. 617 ff. Topen (τόποι) sind „allgemeine Gesichtspunkte", von denen eine Sache der Wirklichkeit betrachtet werden kann. Von diesen handelt die gleichnamige Aristotelische Schrift „die Topik" (Topica), wie denn Aristoteles den Namen Topen geschaffen hat (s. Cicero Top. 2) für das, was wir gewöhnlich Kategorien zu nennen pflegen.

der Gesichtspunkt des Mehr und Minder, denn aus diesem kann man ganz ebensowohl einen Schluß als ein Enthymem bilden über Gegenstände des Rechts oder der Natur, oder über was es sei, obschon diese Gegenstände der Art nach verschieden sind. *Eigenthümlich-besondere* dagegen sind alle diejenigen Gesichtspunkte, welche aus solchen Sätzen abgeleitet werden, die den speziellen Arten und Gattungen ausschließlich angehören [1]). Zum Beispiel: im Gebiete der Physik gibt es Sätze, aus denen kein Schluß und kein Enthymem zu bilden ist für Gegenstände aus dem Gebiete der Ethik, und ebenso wieder in dieser Sätze, aus denen man dasselbe für Gegenstände der Physik nicht kann; und ebenso in allen Gebieten.

Nun werden zwar jene ersteren [2]) dem Hörer in keinem einzigen Wissensfache irgend eine Einsicht geben, denn sie haben es mit gar keinem bestimmten Inhalte zu thun. Von diesen letzteren dagegen ist zu sagen, daß, je besser der Redner seine Sätze auszuwählen versteht, er um so eher ein anderes von der Dialektik und Rhetorik verschiedenes wirkliches Wissen zu Wege bringen wird. Denn trifft es sich, daß er auf wirkliche Prinzipien zu reden kommt, so wird er dann nicht mehr Dialektiker oder Rhetoriker sein, sondern was er sagt, wird derjenigen Wissenschaft angehören, deren eigenthümliche Prinzipien er behandelt.

22. In der That aber werden die meisten Enthymeme aus der letzteren Gattung, der des Einzelnen und Eigenthümlichbesonderen, gebildet, weniger aus den allgemeinen Gesichtspunkten. Es sind also, wie in der Topik, so auch hier bei den Enthymemen die Fächer [3]) und die Topen zu unterscheiden, aus denen sie zu ent-

---

[1]) „Das Eigenthümliche (τὰ ἴδια) bezieht sich auf die Prinzipien, welche den einzelnen Wissenschaften ausschließlich angehören.“ Biese II, S. 582, vgl. I, 128.

[2]) Nämlich die allgemeinen rhetorischen und dialektischen Schlüsse.

[3]) D. h. die auf einzelne Materien beschränkten eigenthümlichen Beweissätze, wie die im Kap. 6 aufgezählten über das was ein Gut sei, das Besondere und Concrete (τὰ εἴδη), s. *Biese* II, 582. — „Ueber den hier gemachten Gegensatz zwischen *Fächern* und *Topen*, vgl. Rhetor. II, 18, II, 22, III, 1. Aristoteles beweist in der Angabe solcher allgemeinen und besonderen Gesichtspunkte die Virtuosität der wahren Empirie, die mit der feinsten Beobachtungsgabe verbunden ist, und entwickelt namentlich in der Behandlung

nehmen sind. Ich nenne Fächer die auf einzelne Gattungen von Materien beschränkten eigenthümlichen Beweissätze; Topen dagegen die auf alle gemeinsam anwendbaren Gesichtspunkte. Wir wollen nun zuerst von den Fächern handeln. Zuvörderst aber wollen wir die Gattungen der Beredtsamkeit behandeln, um, nachdem wir sie eingetheilt und aufgezählt haben, für dieselben ihre bestimmten Grundelemente und Beweissätze festzustellen.

Drittes Kapitel.

1. Die Beredtsamkeit zerfällt in drei Arten, wie auch die Zuhörer der Reden sich in ebensoviele Klassen sondern. Es gehört nämlich dreierlei zu einer Rede: Einer der redet, ein Gegenstand über den er redet, und Jemand zu dem er redet, und dieser — nämlich der Zuhörer, ist das Ziel das er im Auge hat.

2. Der Zuhörer ist nun nothwendig entweder blos ein des Kunstgenusses wegen Zuhörender, oder Einer der urtheilen soll, und zwar urtheilen über Dinge die geschehen sind, oder über Dinge die geschehen sollen. In der Wirklichkeit ist so z. Beispiel der, welcher über Dinge die geschehen sollen zu urtheilen hat, ein Mitglied der Volksversammlung; der, welcher über Dinge die geschehen sind zu urtheilen hat, Richter; der endlich, welcher blos über die Kraft des Redners urtheilt, der Zuhörer von rein künstlichem Interesse.

3. Hieraus ergeben sich mit Nothwendigkeit drei Gattungen [1]) von rednerischen Vorträgen: die berathende, die gerichtliche,

---

der πάθη einen reichen Schatz psychologischer Bemerkungen, indem er in die geheimsten Falten des menschlichen Herzens dringt. Die Angabe der verschiedenen Gesichtspunkte ist, dem empirischen Standpunkt gemäß, mehr äußerlich gehalten, daher keine systematische Vollständigkeit erzielt, sondern nur darauf gesehen wird, dem Redner ein reiches Material für seine Zwecke an die Hand zu geben." Biese.

[1]) Vgl. Cicero. Vom Redner II, Kap. 10. Quinctilian III, Kap. 4.

und die rein virtuosistische [1]). Die wesentlichen Bestandtheile des **Berathens** sind das **Anrathen** und das **Abrathen**; denn mit einem von beiden haben es in allen Fällen sowohl die zu thun, welche privatim rathen, als die, welche in der Volksgemeinde über Staatsangelegenheiten sich vernehmen lassen. Vor Gericht handelt es sich entweder um Anklage oder um Vertheidigung; denn eins von diesen beiden liegt nothwendig den Parteien zu leisten ob. Bei der virtuosistischen Gattung endlich kommt es entweder auf Lob an, oder auf Tadel.

4. Was ferner die jeder Gattung zukommende **Zeit** anlangt, so hat es der berathende Redner mit der Zukunft zu thun; — denn es sind **zukünftige** Dinge, zu denen er durch seine Rede rathen, oder von denen er abrathen will, der gerichtliche dagegen mit der Vergangenheit; — denn immer sind es **geschehene** Dinge, welche hier der Gegenstand seiner Anklage, dort der Gegenstand seiner Vertheidigung sind. Der rein virtuosistische endlich hat es vorzugsweise mit der Gegenwart zu thun, — denn Lob oder Tadel richten sich im Allgemeinen auf **gegenwärtige** Zustände; doch zieht er auch das Geschehene, indem er es in Erinnerung bringt, und das Zukünftige, indem er ein Bild davon vorausentwirft, in seinen Bereich.

5. Was den **Zweck** angeht, so hat jede dieser Redegattungen einen besondern, und es gibt dreierlei Zwecke, wie es drei Redegattungen gibt. Für die berathende ist es das Nützliche und das Schädliche; denn der Zuredende räth etwas als das bessere an, und der Abredende räth von etwas als von einem schlechteren ab, während er die übrigen Gesichtspunkte, z. B. des Gerechten oder Ungerechten, der Ehre oder Unehre, nur gelegentlich als Hülfsmittel zu seinem Zwecke herbeizieht. Für die gerichtliche Redegattung dagegen ist es das Gerechte oder das Ungerechte, während die Redner alles

[1]) Die „**rein virtuosistische**" Gattung der Beredtsamkeit ist diejenige, bei welcher derjenige, der sich hören läßt, keinen wirklichen praktischen Zweck vor sich hat, sondern nur vor einem Publikum, das gleichfalls nur rein künstlerisch interessirt ist, seine Virtuosität als Redner „zeigen" will. Daher der griechische Name für diese Gattung, die „epideiktische" d. h. die, wobei es auf das Sich-Zeigen ankommt. Vgl. **Westermann**: Geschichte der griechischen Beredtsamkeit II, S. 143.

Uebrige auch hier nur als Hülfsmittel zu ihren Zwecken herbeiziehen. Für die Redner endlich, welche es mit Lob und Tadel zu thun haben, ist es der Begriff der Ehre oder Unehre, denn alles Andere wird auch hier nur eben auf diese Gesichtspunkte bezogen.

6. Daß jede Redegattung wirklich den von mir angegebenen besonderen Endzweck hat, dafür gibt es ein sicheres Kennzeichen. Nämlich: über die andern [1]) werden sie in manchen Fällen gar nicht verschiedener Ansicht sein, z. B. der Angeklagte [2]) wird nicht behaupten, die ihm zur Last gelegte Sache sei nicht geschehen und habe keinen Schaden verursacht, während er dagegen nun und nimmermehr zugeben wird, daß er im Unrecht sei, denn sonst wäre ja gar kein Prozeß nöthig. Ebenso geben auch die berathenden Redner in vielen Fällen alles andere bereitwillig Preis, aber nimmermehr werden sie zugestehen, daß das, wozu sie rathen, unzuträglich sei, oder daß sie von etwas abrathen, was nützlich sei. Dagegen kümmern sie sich kein Haar darum, daß es nicht gerecht sei, Gränznachbarn und Leute, die sich in nichts vergangen haben, zu unterjochen. Und ganz ebenso sehen auch die Redner, die es auf Lob oder Tadel absehen, nicht darauf, ob Einer Nützliches oder Schädliches gethan hat, ja sie rechnen es in vielen Fällen ihm sogar zur Ehre, daß er mit Hintansetzung des für ihn Vortheilhaften etwas Edles gethan hat; zum Beispiel, sie loben den Achilleus, daß er für seinen Freund Patroklos in den Kampf gezogen ist, obschon er wußte, daß er dann sterben müsse, da es doch von ihm abhing zu leben. Für ihn aber war der Tod ehrenvoller, während das Leben nur ein Vortheil für ihn war.

7. Es erhellt aus dem Gesagten: erstens, daß man nothwendig für diese verschiedenen Redegattungen die rednerischen Beweisgründe sich zu eigen machen muß — das heißt die „Beweiszeichen", die „Wahrscheinlichkeiten" und die „Anzeichen", denn diese sind rednerische Beweisgründe. Denn wie überhaupt ein Syllogismus aus Beweisgründen besteht, so ist das Enthymem ein Syllogismus, der aus den vorgenannten Beweisgründen zusammengesetzt

---

[1]) D. h. „über die beiden für die andern Gattungen angegebenen Zwecke."
[2]) Oder der für ihn sprechende Redner.

ist. — 8. Zweitens: da vollbracht sein und vollbracht werden nicht das Unmögliche kann, sondern nur das Mögliche, und da ferner auch, was nicht geschehen ist und nicht geschehen wird, ebenfalls nicht vollbracht sein oder vollbracht werden kann, so muß nothwendig sowohl der berathende, als der gerichtliche und der virtuosistische Redner Beweisgründe zur Hand haben für Mögliches und Unmögliches und dafür, ob etwas geschehen oder nicht geschehen ist, sein wird oder nicht sein wird.

9. Endlich: da Alle, die Lobenden wie die Tadelnden, die Zuredenden wie die Abredenden, die Anklagenden wie die Vertheidigenden, nicht blos ihre oben genannten [1]) Aufgaben zu erweisen suchen, sondern auch dieß, daß das Gute oder Böse, das Ehrenvolle oder Schändliche, das Gerechte oder Ungerechte, entweder an und für sich betrachtet, oder mit einander verglichen, groß oder klein ist: so ist es klar, daß der Redner auch über Größe und Kleinheit, und über das Größere und Geringere Beweisgründe zur Hand haben muß, sowohl im Allgemeinen als in Bezug auf jeden einzelnen Fall, zum Beispiel: was ein größeres oder geringeres Gut, Unrecht, oder Verdienst [2]) und so weiter sei.

So hätten wir denn gesagt, über welche Dinge man nothwendig die gehörigen Beweisgründe haben muß. Jetzt müssen wir speziell von jeder einzelnen Gattung handeln, d. h. darüber: was Stoff der Berathung, was Stoff der virtuosistischen Reden, und was Stoff der gerichtlichen ist.

Viertes Kapitel.

1—2. Sehen wir nun zunächst, über welcherlei Güter oder Uebel der Berathende Rath gibt, da dieß doch nicht alle Güter oder

---

[1]) Welches diese sind, ist §. 5 gesagt, und wird sogleich im Folgenden wiederholt. Es sind die verschiedenen Zwecke und Aufgaben der drei verschiedenen Redegattungen.

[2]) Die Knebel'sche Uebersetzung „Gut, Recht oder Unrecht" ist entschieden falsch. δικαίωμα ist nicht „Recht", sondern Ausdruck der Aufgabe der epideiktischen (virtuosistischen) Redegattung; ἀδίκημα (Unrecht) geht auf die gerichtliche, ἀγαθόν (Gut) auf die berathende Redegattung.

Uebel insgesammt, sondern eben nur diejenigen sind, welche möglicherweise eintreten oder nicht eintreten können. Alle diejenigen dagegen, welche mit absoluter Nothwendigkeit entweder schon da sind, oder eintreten werden, oder deren Vorhandensein oder Eintreten unmöglich ist — die sind natürlich nicht Gegenstand der Berathung. 3. Ebensowenig sind es offenbar alle diejenigen, welche in das Gebiet des Möglichen gehören; — denn es gibt gewisse, theils aus der Natur, theils vom Glück entspringende Güter unter denen, welche ebensowohl möglich als nicht möglich sind, über welche alles Berathen nutzlos ist — sondern es sind vielmehr offenbar nur alle diejenigen, worüber ein Mitsichzurathegehen überhaupt möglich ist. Von dieser Art nun sind alle diejenigen, die ihrer Natur nach sich auf uns selbst zurückführen lassen und deren Grund des Werdens in unserer Macht liegt. Denn wir bedenken uns nur so lange, bis wir gefunden haben, ob für uns etwas möglich oder unmöglich zu bewerkstelligen ist.

4. Einzeln nun genau aufzuzählen und nach Gattungen zu scheiden, worüber die Menschen alles zu verhandeln pflegen, und dazu noch anzugeben: wie weit es möglich sei, darüber stichhaltig wahre Bestimmungen festzusetzen, habe ich in Betracht der Natur der gegenwärtigen Vorlesung nicht nöthig, einmal, weil dieß nicht in die Rhetorik, sondern in eine tiefere und mehr auf philosophische Wahrheit gerichtete Wissenschaft gehört, und zweitens [1], weil ihr (der Rhetorik) bereits schon viel mehr Stoff überwiesen worden ist, als in das ihr eigenthümliche Gebiet gehört. 5. Denn was wir bereits früher ausgesprochen haben, ist thatsächlich wahr, daß nämlich einerseits die Rhetorik aus der Wissenschaft der Analytik und aus der politischen Ethik besteht, und daß sie andererseits theils der Dialektik, theils der Sophistik ähnlich ist. 6. Sobald nun aber Jemand die Dialektik oder die Rhetorik nicht als Fähigkeiten, sondern als Wissenschaften hinzustellen sich beikommen läßt, wird er durch alles, was er dazu thut, nur unvermerkt ihre wahre Natur unkenntlich

---

[1]) Die richtige Lesart πολλῶ τε (statt π. δέ), welche F. A. Wolf als die richtige vermuthet, wird bestätigt durch eine Handschrift J. Bekkers, der sie hätte aufnehmen müssen.

machen, indem er sie durch Ueberschreitung ihrer Gränzen zu Wissenschaften von bestimmtem staatlichen Inhalte, statt von bestimmten Redegattungen aufzustutzen versucht.

7. Dennoch wollen wir alle die Punkte, deren Erörterung von Nutzen ist, während die genauere Betrachtung der Politik verbleibt, auch hier angeben.

In der Regel nämlich sind der Dinge, worüber Jedermann sich beräth, und worüber die berathenden Redner sich äußern, der Hauptsache nach fünf an der Zahl, nämlich: über Finanzen, über Krieg und Frieden, ferner über Landesvertheidigung, über Ausfuhr und Einfuhr, und über Gesetzgebung.

8. Also: wer über die Finanzen als Berathender auftreten will, muß wissen, welches und wie stark die Einkünfte der Stadt sind, damit, wenn eine übergangen ist, sie zugesetzt, und wenn zu gering angeschlagen, sie erhöht werden kann. Ferner muß er alle Ausgaben der Stadt kennen, damit, wenn eine unnöthig ist, sie abgeschafft, und wenn zu groß, sie verringert werden kann. Denn man wird nicht blos dadurch reicher, daß man zu dem, was man besitzt, hinzuthut, sondern auch durch Beschränkung seiner Ausgaben. Ueber diese Dinge aber läßt sich nicht aus der alleinigen Kunde der eigenen heimischen Zustände ein umfassender Ueberblick gewinnen, sondern man muß nothwendig auch von dem, was bei andern eingeführt ist, unterrichtet sein, um über Gegenstände solcher Art Rath zu geben [1]).

9. Was Krieg und Frieden anlangt, so muß man die Kriegsmacht des Staats kennen, wie stark sie gegenwärtig ist, und wie hoch sie allenfalls gebracht werden kann, und von welcher Art sowohl die augenblicklich vorhandene Macht, als die mögliche Verstärkung ist, endlich, welche Kriege und mit welchem Erfolge der Staat geführt hat; und zwar muß man nothwendig diese Dinge nicht blos von dem eigenen Staate, sondern auch von den Nachbarstaaten wissen, oder auch überhaupt von denen, mit denen kriegerische Verwicklungen nach der allgemeinen Ansicht wahrscheinlich sind,

---

[6]) Hier und im zunächst Folgenden, sowie Kap. 8, §. 1, hören wir den Sammler der griechischen Staatsverfassungen sprechen. Vgl. Carl Stahr: Einleitung zur Uebers. der Aristotel. Politik.

damit man gegen die Stärkeren sich friedlich benehme, gegen die Schwächeren dagegen Krieg und Frieden in der Hand behalte. Ferner muß man die Streitkräfte kennen, ob sie gleichartig oder ungleichartig sind; denn auch in diesem Punkte kann man im Vortheil oder im Nachtheil stehen. Nothwendig muß man nun auch dazu nicht blos die Kriege des eigenen Landes studirt haben, sondern auch die der andern und das „Wie?“ ihres Ausgangs. Denn gleiche Ursachen geben der Natur der Dinge nach gleiche Wirkungen.

10. Ferner, was die Vertheidigung des Landes anlangt, so darf man nicht darüber in Unwissenheit sein, wie es vertheidigt wird, sondern muß die Stärke und die Waffengattung der Schutzmacht kennen und die Oertlichkeiten der Vertheidigungsplätze, — was wieder ohne Kenntniß des Landes nicht möglich ist, — damit, wenn die Vertheidigungsmacht zu gering ist, sie vermehrt, wenn unnöthig, sie fortgenommen werde, und damit man die wichtigen Plätze desto besser wahre.

11. Ferner in Bezug auf den Lebensunterhalt gilt es zu wissen: wie viel der Staat braucht, und welcher Art seine eignen hierher gehörigen Produkte, und welche die durch Einfuhr zu beschaffenden sind, und welche Staaten man für die Ausfuhr, und welche man für die Einfuhr nöthig hat, damit mit diesen letzteren Staats- und Handelsverträge abgeschlossen werden mögen. Denn nach zwei Seiten hin muß man streben seine Mitbürger in ungestörtem Einvernehmen zu erhalten: zu denen die stärker, und zu denen die in den eben angeführten Beziehungen von Nutzen sind.

12. Wenn es aber zur Sicherheit [1]) einerseits nothwendig ist, daß der berathende Redner im Stande sei, alle diese Dinge zu beurtheilen, so ist es andrerseits nicht weniger wichtig, daß er auch in Sachen der Gesetzgebung gründliche Kenntniß besitze; denn in den Gesetzen liegt das erhaltende Prinzip des Staats. Er muß also wissen, wie viele Arten von Verfassungen es gibt, und welche Verfassung jedem einzelnen Staate frommt, und welche dieser Verfassung eignen oder ihr feindseligen Momente in der Regel zer-

---

[1]) D. h. in allen Fällen, wo es sich um die Sicherheit des Staats vor Gefahren handelt.

störend auf ihn einwirken. Unter Zerstörung durch ihre eignen Elemente verstehe ich die thatsächliche Erfahrung, daß mit Ausnahme der besten Verfassung alle andern insgesammt theils durch Erschlaffung, theils durch übergroße Anspannung ihres eignen Prinzips zerstört werden: wie zum Beispiel eine Demokratie nicht blos durch allzunachgiebige Handhabung ihres Prinzips immer schwächer und schwächer wird, bis sie zuletzt in Oligarchie ausläuft, sondern auch durch allzustraffe Anspannung, grade wie die gebogenen und die eingedrückten Nasen nicht blos durch Nachlassen ihrer Linien allmälig zu der mittleren Gestalt kommen, sondern auch durch übermäßiges Anwachsen der Gebogenheit oder der Eingedrücktheit zuletzt eine Form annehmen, die einer Nase gar nicht mehr ähnlich sieht.

13. In Betreff der Gesetzgebung ist es ferner nützlich, nicht nur durch Studium der Vergangenheit des eigenen Staates in Erfahrung zu bringen, welche Verfassung ihm zuträglich ist, sondern auch von den andern Völkern zu wissen, welche Art von Verfassung diesem oder jenem so oder so beschaffenen Staate gemäß ist. Folglich sind in Betreff der Gesetzgebung die Reisewerke von Schriftstellern über Länderkunde [1]) von Nutzen, denn aus ihnen kann man Nachrichten über die Sitten und Institutionen der Völker entnehmen; wo es dagegen Berathungen über Staatsverhältnisse gilt, die geschichtlichen Darstellungen der Schriftsteller über die politischen Ereignisse und Thaten. Das Alles gehört jedoch in die Politik [2]) und nicht in die Rhetorik.

---

[1]) Knebel und Roth übersetzen hier so, als wenn Aristoteles von Reisen spräche, die er dem künftigen Staatsredner zumuthe, um sich über die Institutionen und Zustände fremder Länder und Völker zu belehren. Mit Unrecht! Aristoteles, der schon einem ganz literarischen Zeitalter angehört, verweist hier auf literarische Hilfsmittel; und wie er dem praktischen Politiker das Studium der Spezialgeschichtswerke anräth, so dem, der sich über ausländische Institutionen unterrichten will, das Studium der antiken Reisewerke, der „Weltfahrten" (γῆς περίοδοι), wie wir sie z. B. von Strabon besitzen. Schon alte Ausleger, wie Victorius, Muret, Pontus u. A. haben die richtige Erklärung gegeben und durch Vergleichung mit Arist. Meteorol. II, 9, 5 (§. 5. vgl. I, cp. 13, §. 14 Ideler) und Polit. II, 2) beweisen.

[2]) Man merke, daß Aristot. nicht sagt: „davon ist in der Politik gehandelt." Die Politik ist viel später verfaßt, als die Rhetorik.

So viel über das Hauptsächlichste, was der Redner inne haben muß, welcher berathend auftreten will. Woher er aber die Mittel zu nehmen hat, um sowohl über diese, als über alle anderen hier in Frage kommenden Dinge zu- oder abzureden, das wollen wir jetzt besprechen.

Fünftes Kapitel.

1. Man kann sagen, sowohl jeder Einzelne für sich als jede Gesammtheit, hat ein bestimmtes Ziel, durch welches ihr Wählen und ihr Meiden bestimmt wird, und zwar ist dieses, um es summarisch zu bezeichnen, die Glückseligkeit [1]) und ihre Theile.

2. Sagen wir daher zu besserer Deutlichkeit so einfach wie möglich, was Glückseligkeit ist, und welches ihre Theile sind. Denn auf die Glückseligkeit und auf das was sie fördert, oder was ihr entgegen ist, beziehen sich durch die Bank alle an- und abrathenden Reden. Nämlich: was uns zu ihr, oder zu irgend einem ihrer Theile verhilft, oder ihn aus einem geringeren zu einem größeren macht, das soll man thun; was aber zerstörend oder hindernd auf sie einwirkt, oder gar das Gegentheil [2]) hervorbringt, das soll man nicht thun.

3. Nehmen wir also an, die Glückseligkeit sei „Wohlfahrt mit Tugend verbunden," oder: „volles Selbstgenügen der Bedürfnisse des Lebens," oder: „das freudenreichste und zugleich in seinem Glücksbestande gesicherte Leben," oder: „ein blühender Zustand von Leib und Gut, verbunden mit dem Vermögen, diese Güter zu bewahren und zu erwerben" — denn auf eine oder auf mehrere dieser Dinge laufen so ziemlich alle diese Definitionen der Glückseligkeit übereinstimmend hinaus [3]).

---

[1]) Vgl. Biese II, S. 260.

[2]) Von ihr oder ihren Theilen.

[3]) Vgl. Biese II, S. 253 ff. Es liegt am Tage, daß Aristoteles diese vier Definitionen hier nur als solche anführt, welche als die populärsten und verbreitetsten gelten konnten, während er selbst in seiner Ethik (I, 10) sich nur für eine entscheidet.

4. Ist nun die Glückseligkeit ein solches Ding, so ergeben sich als ihre Bestandtheile nothwendig: edle Geburt, Besitz zahlreicher Freunde und rechtschaffener Freunde, Reichthum, Glück mit Kindern und Reichthum an Kindern, ein glückliches Alter, dazu die körperlichen Vorzüge, als da sind: Gesundheit, Schönheit, Stärke, Größe, Gewandtheit zu Leibesübungen, Ruf, Ansehen, gutes Glück, Tugend [natürlich auch die Theile derselben, Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit] [1]); denn auf diese Weise ist der Mensch ohne Zweifel der vollständigst befriedigte; wenn er sich zu gleicher Zeit im Besitz der ihm selbst persönlich anhaftenden und der äußern Güter befindet; andere Güter außer diesen gibt es nämlich nicht. Persönlich dem Individuum anhaftend sind die mit seinem Geiste oder mit seinem Körper verbundenen; äußerlich dagegen sind: Adel der Geburt, Freunde, Besitz, Ansehn. Ferner gehört nach unserer Ansicht dazu: politischer Machteinfluß und Glück, denn dadurch wird die Sicherheit des Lebens vollendet.

Betrachten wir nun ebenso jedes dieser Momente im Einzelnen, was es ist.

5. Also: edle Abkunft ist für ein Volk oder eine Stadt, daß ihre Angehörigen Ureingeborne oder Alteingesessene sind, daß ihre ersten Anführer berühmt gewesen, und daß aus ihrer Mitte viele hervorgegangen sind, die sich durch allgemein gefeierte Thaten berühmt gemacht haben. Bei Einzelnen ist edle Abkunft, theils von männlicher, theils von weiblicher Seite, und eheliche Geburt von beiden, und daß, wie bei der Stadt, die ersten Urahnen ausgezeichnet gewesen sind entweder durch Tugend oder Reichthum, oder sonst durch eine hochgehaltene Eigenschaft, und daß das Geschlecht viele berühmte Personen, Männer wie Frauen, Junge und Alte, aufzuweisen hat.

6. Glück mit Kindern und Reichthum an Kindern erklären sich selbst. Ein Gemeinwesen hat Glück mit Kindern, wenn seine Jugend zahlreich und tüchtig ist, tüchtig an Vorzügen des Leibes, an Größe, Schönheit, Stärke, Gewandtheit zu Leibes-

---

[1]) Die eingeklammerten Worte fehlen in mehreren Handschriften, und sind ohne Zweifel eine müßige Randbemerkung eines spätern Lesers.

übungen, während die geistigen Vorzüge eines jungen Menschen Bescheidenheit und Tapferkeit sind. Der Einzelne hat Glück mit und Reichthum an Kindern, wenn er viele solche Kinder hat, sowohl männliche als weibliche. Vorzüglichkeit der weiblichen ist in körperlicher Hinsicht: Schönheit und Größe [1]), in geistiger: Sittsamkeit und Arbeitsamkeit ohne Niedrigkeit der Gesinnung [2]). Man muß aber ebenmäßig, in der Familie wie im Staate, bei Männern wie bei Frauen, dahin trachten, daß jede dieser Eigenschaften bei ihnen vorhanden sei. Denn wo es mit den Frauen schlecht bestellt ist, wie bei den Lakedämoniern [3]), da entbehrt man, so zu sagen, die Hälfte der Glückseligkeit.

7. Zum Reichthum gehören: Menge des Geldes, Land- und Güterbesitz, ferner Besitz von Geräthen, von Heerden und von Sklaven in vorzüglicher Anzahl, Größe und Schönheit; und das alles muß gesichert, anständig und nützlich sein. Nützlich aber ist vorzugsweise das was Ertrag liefert, anständig dagegen das was sich auf Genuß bezieht. Ertrag liefernd nenne ich die Quellen der Einnahmen, Genuß liefernd dagegen das wovon man außer dem Gebrauche keinen irgend nennenswerthen Vortheil hat. Der Begriff der Gesichertheit bestimmt sich dadurch, daß man seine Güter an einem Orte und auf eine Weise besitzt, daß ihr Gebrauch von unserem Willen abhängt, so wie der Begriff des Eigen- oder Nichteigengehörens sich danach bestimmt, ob es von unserm Willen abhängt, sich ihrer zu entäußern. Unter entäußern verstehe ich Schenkung oder Verkauf. Im Ganzen aber liegt das Reichsein mehr in dem Gebrauche, als in dem Besitzen, denn erst die Wirksamkeit und der Gebrauch aller dieser Güter ist Reichthum.

8. Guter Ruf ist: von Allen für einen wackeren Mann ge-

---

[1]) Die Lakedämonier bestraften ihren König Archidamos, weil er eine kleine Frau geheirathet hatte. S. Plutarch von der Kindererziehung, Kap. 1.

[2]) Ein goldenes Wort! das ächte Weib ist für den Griechen eine fleißige und arbeitsame Hausfrau, die aber darum nicht in der Plackerei der Arbeit geistig zu Grunde geht, sondern sich den Adel des Geistes (ἐλευθερία) bewahrt!

[3]) Vgl. Arist. Polit. II, Kap. 6, §. 5.

halten werden, oder irgend etwas besitzen, wonach Alle streben, oder die große Mehrzahl, oder die Guten, oder die Verständigen.

9. Ehre ist Anzeichen eines Rufs, daß man ein verdienstvoller Mann sei; geehrt werden daher mit Recht und vorzugsweise die, welche wirklich Verdienstliches geleistet haben; indessen wird doch auch derjenige geehrt, welcher das Vermögen besitzt, Verdienstliches zu leisten. Verdienstliche Leistung bezieht sich entweder auf Erhaltung der Existenz und auf das, was diese bedingt, oder auf Reichthum, oder auf eines der andern Güter, deren Erwerbung entweder überhaupt, oder gerade an diesem Orte, oder zu dieser Zeit nicht leicht ist; denn viele kommen zu Ehre wegen anscheinend geringer Dinge, aber Ort und Zeit thaten diese Wirkung [1]). Einzelne Ehrenbezeugungen sind: Opfer, Denkmalinschriften in Versen und in Prosa, Ehrengeschenke, geweihte Stätten, Ehrenplätze, Ehrenbegräbnisse, Ehrenstandbilder, Speisung auf Staatskosten; bei den Barbaren: knieende Begrüßung und Ausweichen bei der Begegnung, endlich Geschenke, wie sie nach der Landessitte werthvoll sind [2]). Denn das Geschenk ist nicht nur Werthgabe, sondern auch Ehrenzeichen, darum streben danach sowohl die Habsüchtigen, als die Ehr-

---

[1]) Nämlich, daß das Geleistete als etwas Großes gelten konnte.

[2]) Unter den hier von Aristoteles einzeln aufgezählten Ehrenbezeugungen, welche bei den Griechen verdienten Männern zu Theil wurden, stehen obenan: Opfer an Festtagen, und Weihung geheiligter Plätze. Solche Ehre erwiesen z. B. im Peloponnesischen Kriege die Bürger von Amphipolis dem kühnen Spartanerfeldherrn Brasides, wie Thucydides uns (V, cp. 11) erzählt, wo es heißt: Hierauf bestatteten alle Bundesgenossen in feierlichem Waffenzuge folgend den Brasides auf Staatskosten in der Stadt an dem oberen Ende des jetzigen Marktes, und zuletzt schlossen die Amphipolitaner sein Denkmal mit einer Umzäunung ab, heiligten den Platz, wie die Begräbnißstätte eines Heros, wie sie ihm auch jährliche Festspiele und Opfer gebracht haben." Ehreninschriften nannten ihn den Stifter der Stadt. — Ueber Ehrenstatuen s. Torso von Ad. Stahr, Th. I, S. 405 ff. Alle diese Dinge nahm das Christenthum auf, indem es sie auf seine „Heiligen" übertrug. — Der Persische Brauch der Begrüßung durch Niederwerfen, oder, wie die stolzen Griechen es nannten, durch „Anhündelung" (προσκύνησις) ist bekannt. Damit verbunden war das zur Seiteweichen beim Nahen des Königs, worüber Näheres bei den Auslegern zu Plutarch Artaxerxes cp. XI, und Herodian III, cp. 11.

geizigen, weil es für beide Befriedigung in sich hat. Denn es ist einerseits Besitz, wonach die Habsüchtigen, und schließt andrerseits Ehre in sich, wonach die Ehrgeizigen trachten.

10. Hauptvorzug des Körpers ist Gesundheit, d. h. eine Gesundheit von der Art, daß man bei Freiheit von Kranksein sich im völligen Gebrauche seines Körpers befindet; denn viele sind nur auf die Art gesund, wie man von Herodikos erzählt [1]), die kein Mensch wegen ihrer Gesundheit glücklich preisen wird, weil sie genöthigt sind, sich aller oder doch der meisten menschlichen Genüsse zu enthalten.

11. Die Schönheit ist für jedes Lebensalter eine andere, Des Jünglings Schönheit besteht darin, daß er einen Körper hat. der zu den Anstrengungen seines Alters, sowohl zu denen die Schnelligkeit, als zu denen die Kraft erfordern, geschickt ist, während er selbst einen genußreichen Anblick gewährt. Darum sind die Fünfkämpfer [2]) die schönsten, weil in ihnen sich Stärke und Schnelligkeit in natürlicher Harmonie vereinigen. Des reifen Mannes Schönheit besteht darin, daß sein Körper tüchtig zu kriegerischen Anstrengungen ist und seine Erscheinung Anmuth mit Furchtbarkeit verbindet. Des Greises Schönheit endlich besteht darin, daß sein Körper den nothwendigen Anstrengungen noch gewachsen und zugleich ohne Beschwerden ist, weil er nichts von dem an sich hat, wodurch das Alter verkümmert wird.

---

[1]) Herodikos vor Selymbria, ein Arzt, berühmt als Lehrer der Gymnastik (Plat. Protag. p. 316. E.), und zwar namentlich der heute sogenannten Heilgymnastik, die er — selbst sehr kränklich, — mit der Diätetik verband. Seine Hauptkur verrichtete er damit an sich selbst, indem er es bei einem sehr elenden Körper, der ihn zwang, sich fast jeden Genuß des Lebens zu versagen, zu hohen Jahren brachte, worüber ihn Platon (Staat III, p. 306. A—B) bitter tadelt, der solches Verlängern eines unheilbar kranken Lebens für etwas unwürdiges hält. (Vgl. Prinsterer Prosopographia Platonica p. 195). Aehnlich äußert sich der Verfasser des Dialogus de Oratoribus, Kap. 23, §. 4.

[2]) Fünfkämpfer (Pentathloi) hießen die Jünglinge, welche in den fünf Kampf- und Uebungsweisen, des Sprungs, Laufs, Diskuswurfs, Speerwurfs und des Ringens gleichmäßig ausgebildet waren. S. Krause in Pauly's Realencyclop. III, S. 1012. ff.

12. Stärke ist das Vermögen, etwas Anderes nach Belieben zu bewegen. Dieß Bewegen eines Anderen geschieht aber nothwendig entweder durch Ziehen, oder durch Stoßen, oder durch Heben, oder durch Niederdrücken, oder durch Zusammenpressen, so daß also der Starke entweder in allen diesen Kraftsäußerungen, oder in einigen derselben stark ist.

13. Vorzug der Größe ist, daß Einer die meisten Menschen an Länge, Körperumfang und Breite übertrifft, doch nur in dem Maße, daß solches Ueberragen seine Bewegungen nicht schwerfällig macht.

14. Das Geschicktsein des Körpers zu Leibesübungen beruht auf Größe, Stärke und Schnelligkeit; auch der Schnelle ist ja stark. Denn wer im Stande ist, seine Schenkel auf eine gewisse Weise zu werfen und schnell und weit zu bewegen, ist ein guter Läufer; wer zusammendrücken und festhalten kann, ist ein guter Ringer; wer mittelst eines Schlages fortstoßen kann, ein guter Faustkämpfer; wer beides letztere vermag, ein guter Pankratiast, wer alles zusammen, ein Fünfkämpfer.

15. Glückliches Alter ist spätes Eintreten des Greisenalters, verbunden mit Freiheit von Beschwerden; denn wer schnell ergreist, der ist ebensowenig ein glücklicher Greis, als der, welcher zwar spät, aber unter Beschwerden Greis wird. Es gehören zu denselben ebensowohl körperliche Vorzüge als Glück; denn wenn Einer nicht von Krankheit verschont und nicht kräftig ist, so kann er nicht ohne Leiden und ohne Beschwernisse bleiben, auch wenn er dabei zu hohen Jahren kommt, und andererseits dürfte es ohne Glück unmöglich sein so [1]) zu bleiben. Es gibt freilich auch außer Kraft und Gesundheit noch eine Anlage zu langem Leben, denn es gibt Viele, die auch ohne die genannten Vorzüge des Körpers langlebig sind. Allein die genauere Erörterung dieses Gegenstandes [2]) ist hier zu nichts nütze.

---

[1]) So, d. h. ohne Krankheit, und immer kräftig.

[2]) Aristoteles behandelt denselben in der kleinen Schrift: „Ueber Lang- und Kurzlebigkeit", (in den sogenannten „kleinen naturwissenschaftlichen Aufsätzen") welche von Zell herausgegeben ist.

16. **Was Besitz zahlreicher und rechtschaffener Freunde ist**, ergibt sich, wenn man den Begriff des Freundes festhält, daß derselbe ein solcher ist, der dasjenige, was nach seiner Meinung für den Andern [1]) ein Gut ist, um dieses Andern willen zu bewirken strebt. Wer demnach viele solche hat, ist ein Vielbefreundeter, und wenn es obenein rechtschaffene Menschen sind, ein Rechtbefreundeter. [2])

17. **Gutes Glück** endlich besteht darin, daß Einer die Güter, welche der Glückszufall verleiht, entweder alle, oder zum größten Theil, oder die wichtigsten derselben erlangt und dauernd behält. Der Glückszufall verleiht zwar hier und da auch Güter, welche ebensowohl das bewußte Streben [3]) hervorbringt, aber doch auch viele, bei denen das letztere nichts vermag, z. B. alle Güter, welche in der Regel die Natur gibt, die aber möglicherweise auch der Natur zum Trotze erlangt werden können. So z. B. kann Gesundheit Resultat der Kunst sein, Schönheit und Größe aber nur Gabe der Natur. Im Ganzen genommen sind alle diejenigen Güter Gaben des Glückszufalls, an welche sich der Neid hängt. Auch die gegen alle vernünftige Erwartung uns zu Theil werdenden Vorzüge sind Gaben des Glückszufalls, z. B. wenn alle Brüder häßlich sind, und dieser Eine ist schön; oder: wenn alle andern den Schatz nicht sahen, dieser Eine aber ihn fand, oder: wenn der Schuß seinen Nachbar traf und ihn nicht; oder: wenn Einer dieß einzige Mal allein nicht des Weges ging, während er sonst denselben immer zu machen pflegt, und die andern, die ihn nur dieß einzige Mal gingen, umkamen. Alle solche Dinge gelten nämlich allgemein für Glücksfälle.

Ueber die **Jugend** [4]) endlich wird, weil doch ihre eigenthüm-

---

[1]) Für seinen Freund.

[2]) Man hat seine Noth mit der Kürze der griechischen Ausdrücke „Polyphilos“ (Einer der viele Freunde hat), und „Chrestophilos“ (Einer der gesegnet ist durch Freunde, die brave Männer sind); und doch ist es nothwendig, diese Ausdrücke ohne Umschreibung wiederzugeben, da sie, wie man aus dem achten und neunten Buche der Nikomachischen Ethik sieht, stehende philosophische Kunstausdrücke sind.

[3]) Aristoteles sagt: „die Kunst“.

[4]) D. h. über die geistigen Vorzüge.

lichste Stelle bei den Lobreden ist, da wo wir von der Lobrede handeln, das Nähere beizubringen sein.

Sechstes Kapitel.

Was man also als entweder zukünftig eintretend oder bereits vorhanden beim Zureden ins Auge fassen muß, und was beim Abreden, ist jetzt deutlich; denn zum Letzteren ist es das Gegentheil der aufgezählten Dinge.

Da nun aber für den berathenden Redner als Ziel das Nützliche vorliegt, und da man ferner nicht beräth über den Zweck, sondern über die Mittel zum Zweck, welche eben nichts anderes sind, als das, was für die in Frage stehenden Handlungen nützlich ist, und da endlich das Nützliche ein Gutes ist: so dürften wir jetzt uns über die Grundbestandtheile des Guten und des Nützlichen ganz allgemein [1]) zu verständigen haben.

2. Sagen wir also: gut ist, was um seiner selbst willen zu erwerben ist; ferner: um dessentwillen wir ein anderes erwerben; ferner: wonach alles strebt, oder doch alles, was Empfindung und Verstand hat, oder wenn es Verstand hat, oder wenn es Verstand bekäme; ferner: alles was der Verstand einem jeden vorschreiben würde; ferner ist alles das, was der Sachenverstand im Einzelnen jedem Individuum vorschreibt, für dieses einzelne Individuum ein gutes; ferner: das, durch dessen Vorhandensein man sich wohl und selbstgenügt fühlt; ferner: das Selbstgenugsame; ferner: was so Beschaffenes hervorzubringen oder zu bewahren geeignet ist; ferner: das, wovon ein so Beschaffenes eine Folge ist, und endlich: was das Gegentheil solcher Zustände verhindert und vernichtet.

3. Folge ist etwas auf zweifache Art, nämlich entweder gleichzeitig, oder später, z. B. mit dem Lernen ist das Wissen als eine spätere

---

[1]) D. h. ohne philosophische Schärfe und systematische Strenge, nur den allgemein geltenden Begriffen und Vorstellungen gemäß.

Folge, mit dem Gesundsein aber das Leben als gleichzeitige verbunden. Hervorbringende Ursache ferner ist etwas auf dreifache Art[1]), entweder wie das Gesundsein Gesundheit, oder wie Nahrungsmittel Gesundheit, oder wie Leibesübungen in der Regel Gesundheit hervorbringen.

4. Steht dieß fest, so muß nothwendig jedes Gewinnen irgend eines solchen Guten etwas Gutes sein, ebenso wie das Loswerden irgend eines Ueblen; denn von dem ersteren ist eine gleichzeitige Folge, daß man das Ueble nicht hat; von dem letzteren eine spätere der Besitz des Guten.

5. Ferner muß die Erlangung eines größeren an der Stelle eines geringeren Guten und die eines geringeren Ueblen an der Stelle eines größeren ein Gutes sein; denn der Ueberschuß des Größeren über das Geringere wird in dem ersteren Falle positiver, im letzteren negativer Gewinn.

6. Auch die Tugenden[2]) müssen ein Gutes sein, denn sie sind es, nach welchen sich das Wohlbefinden eines Menschen bestimmt, sie bringen Gutes hervor und setzen Gutes ins Werk. Von jeder einzelnen Tugend aber, was und welcher Art sie ist, wird besonders zu handeln sein.

7. Ebenso ist die Lust ein Gutes; denn nach ihr streben alle lebenden Wesen ihrer Natur nach. Deßhalb muß auch sowohl das Angenehme, als das Schöne nothwendig etwas Gutes sein; denn das erstere bringt Lust hervor, von dem Schönen aber ist die eine Art[3]) ein angenehmes, die andere[4]) ein an und für sich zu erstrebendes.

8—17. Um jedoch ins Einzelne zu gehen, so müssen folgende Dinge Güter sein: Glückseligkeit, denn sie ist ein an und für sich zu erstrebendes, und zugleich der Zweck, um dessentwillen wir

---

[1]) S. Biese Philosophie des Aristoteles Th. I, S. 299. II. 587. Es gibt 1) nothwendig wirkende, 2) mitwirkende, unter bestimmten Umständen wirkende Ursachen.

[2]) D. h. die körperlichen und geistigen Vorzüge und Eigenschaften positiver Art.

[3]) Das natürlich-Schöne.

[4]) Das sittlich-Schöne.

vieles andere erstreben: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit, Edelherzigkeit, Hochsinn und alle andern Eigenschaften dieser Art, denn sie sind Tugenden der Seele; ferner Gesundheit, Schönheit und dergleichen, denn sie sind Tugenden des Körpers und bringen viele Güter hervor, wie z. B. die Gesundheit Lust und Leben hervorbringt, weßhalb sie auch als das edelste Gut gilt, weil sie die bewirkende Ursache von zwei bei aller Welt in höchstem Ansehen stehenden Dingen ist, von Lust und Leben. Reichthum, denn er ist die eigentliche Tugend des Besitzes und bringt viele Güter hervor[1]). Ein Freund und Freundschaft, denn ein Freund ist einmal an und für sich etwas Erstrebenswerthes und sodann Ursache vieler guter Dinge. Ehre und Ansehn, denn sie sind nicht nur an sich angenehm, sondern auch Ursache vieler guten Dinge, und in der Regel ist damit das Vorhandensein dessen, um dessentwillen einer geehrt wird, verbunden. Begabung zum Reden und zum Handeln, denn alles dieses kann Gutes bewirken. Ferner endlich: Genie, Gedächtniß, ein leichter Kopf, Scharfsinn rc. rc., denn alle diese Eigenschaften haben die Kraft Gutes zu bewirken. Desselbigen gleichen alle Wissenschaften und die Künste, ferner das Leben, denn dasselbe ist und bleibt an und für sich wünschenswerth, auch wenn kein anderes Gut aus ihm folgte. Ferner das Gerechte, denn es ist ein Nützliches für das Gemeinwesen. Dieß also sind etwa die allgemein anerkannten Güter.

18—20. Ueber die zweifelhaften dagegen geben Schlüsse folgender Art die Entscheidung: wovon das Gegentheil ein Uebel ist, das ist ein Gut; ferner auch: wovon das Gegentheil unsern Feinden von Nutzen ist. Z. B. wenn Feigheit der Bürger einer Stadt vorzugsweise vortheilhaft für deren Feinde ist, so geht daraus hervor, daß Tapferkeit vorzugsweise nützlich ist für die Bürger. Und überhaupt alles, was die Feinde wünschen, oder worüber sie sich freuen, davon ist das Gegentheil für uns nützlich. Sehr gut gesagt ist daher das Homerische:

„Traun, wohl möchte das Priamos freun[2]) —.“

---

[1]) Denn erst der Reiche kann den Besitz voll benützen.

[2]) Homer Ilias I, 255, wo der alte Nestor scheltend von dem Hader

Es ist dieß jedoch nicht immer, sondern nur meistentheils der Fall, denn es kann sehr wohl bisweilen für Freund und Feind dieselbe Sache nützlich sein, weßhalb man zu sagen pflegt: „Das Unglück führt die Menschen zusammen;" nämlich in Fällen, wo ein und dasselbe beiden Theilen schädlich ist.

21—22. Ferner: wovon es kein Uebermaß gibt, das ist ein Gut, was aber größer ist, als es sein muß, das ist ein Uebel. Ferner: wofür viel gearbeitet und aufgewendet worden ist. Denn ein solches erscheint bereits[1]) als ein Gut und wird als Zweck angesehen, und zwar als Zweck vieler Mittel, der Zweck aber ist ein Gut. Eine solche Schlußfolgerung liegt in den Worten des Dichters:

„Ließe man so dem Priamos Ruhm[2]) —"

sowie in den Worten:

„Schmachvoll wär's hier so lange zu sein[3])

und in dem Sprichworte, welches lautet: „Den Krug an der Thüre zerbrechen[4]).

23. Ferner: das wonach Viele streben, und was als leidenschaftlich begehrt erscheint; denn nach unserer obigen Bestim-

---

zwischen Agamemnon und Achill sagt: derselbe werde ein Labsal sein für Priamos und die Seinen.

[1]) Dieß „bereits" (ἤδη) hieße so viel als „indem man dafür viel anbietet und aufwendet.

[2]) Homer Ilias II. v. 160. Von dieser, wie von der folgenden Stelle aus Homer, führt Aristoteles nur die Anfangsworte an, weil jeder griechische Lehrer sofort das Weitere auswendig wußte. Die Schlußfolgerung, deren sich die Griechenfreundin Hera in der angeführten Stelle bedient, wo sie gegen Athene ihren Verdruß ausspricht, daß die Griechen, müde der langen vergeblichen Kriegsarbeit, unverrichteter Sache in die Heimat zurückziehen wollen, ist dieser: Für den Zweck, Rache zu nehmen an dem Manne wegen des Raubes der Helena, sind schon so viele Opfer gefallen, folglich wäre es schmachvoll ihn aufzugeben. Dasselbe Raisonnement braucht in der folgenden Stelle Odysseus.

[3]) Homer, Ilias II, 298.

[4]) Nämlich: nachdem man ihn mit vieler Mühe gefüllt bis dorthin getragen hat.

mung ist, was Alle begehren, ein Gut, die Mehrzahl der Menschen aber gilt für die Gesammtheit [1]). 24. Ferner: das was gepriesen wird; denn kein Mensch preist etwas das nicht gut ist. Und was sogar die Feinde und die Schlechten preisen; denn das ist dann schon so gut wie allgemeine Uebereinstimmung, wenn darüber sogar die Benachtheiligten eins sind — (denn man kann sich sagen, sie erkennen es an, weil es klar zu Tage liegt) — gerade wie die schlecht sind, über die sogar ihre Freunde sich tadelnd, und die gut, über welche selbst ihre Feinde sich lobend äußern. Darum glaubten die Korinthier sich beschimpft durch den Simonides [2]), weil er in seiner Dichtung gesagt hatte:

„Doch auf Korinthos Bürger schilt nicht Ilion!"

25. Ferner: was ein Verständiger oder Trefflicher, sei es Mann oder Frau, vorgezogen hat, wie Athene den Odysseus, Theseus die Helena, die (drei) Göttinnen den Alexandros (Paris) [3]), und Homer den Achilleus. 26. Ferner im Allgemeinen alles, was man sich zum Ziele setzt. Zum Ziele aber setzen sich die Menschen einmal alle die oben aufgezählten Dinge, sodann das, was für ihre Feinde ein Uebel und für ihre Freunde ein Gutes ist, und drittens das Mögliche.

27. Letzteres aber ist zwiefacher Art, einmal das was überhaupt nur möglicherweise geschehen kann, und zweitens, was leicht geschieht. Leicht ist alles, was entweder ohne Beschwerniß, oder in kurzer Zeit geschieht; denn das Schwere bestimmt sich begreiflich nach der damit verbundenen Beschwerniß, oder nach der Länge der Zeitdauer. Ferner: wenn etwas so ist, wie man's wünscht, denn was die Menschen wünschen, das ist entweder: nichts Uebles,

---

[1]) Wie wahr das ist, kann man jeden Tag hören, wenn man der Phrase: „alle Welt sagt das und das," begegnet.

[2]) Der berühmte griechische Lyriker, gebürtig von der Insel Keos (559 † 469 v. Chr.), lebend zu Athen, zuletzt in Syrakus. In dem von Aristoteles hier angeführten Verse fanden die Korinthier mit vollem Rechte eine schwere Injurie. Denn was war schimpflicher für eine griechische Stadt, als daß die Trojaner nicht Ursache hatten sich über sie zu beklagen! Damit war all ihr Anspruch auf Antheil an dem Heldenruhm der alten Hellenen gestrichen.

[3]) Vgl. unten Buch II, Kap. 23.

oder aber ein Uebles, das geringer ist, als das mit ihm verbundene Gut. Der letztere Fall wird dann stattfinden, wenn das Schlimme, das die gewünschte Sache im Gefolge hat, entweder verborgen oder gering ist. — 28. Ferner: Das Besondere und das, was sonst Keiner hat; ferner: das Reichliche, denn dadurch steigert sich die Ehre. Ferner: was sich für uns paßt, wohin alles das gehört, was uns zukommt, sowohl unserer Abkunft, als unserer Machtstellung nach. Ferner: was man zu vermissen glaubt, und wäre es auch noch so klein, denn man setzt sich darum nicht weniger vor, es sich zu schaffen. — 29. Ferner: alles Leichtausführbare, denn als ein Leichtes gehört es unter das Mögliche. Leicht ausführbar aber ist, was Alle, oder die Mehrzahl, oder unsers Gleichen, oder Geringere zu Stande brachten. Ferner: das, womit man den Freunden eine Liebe, den Feinden eine Kränkung erzeigen wird. Ferner: Alles, was sich die zum Ziele setzen, die man bewundert. Ferner: wozu man durch Genie und Erfahrung befähigt ist, denn das meint man leicht zu bewerkstelligen. Ferner: was kein Schlechter unternimmt, denn das steigert das Lob der Leistung. Ferner: wonach der Mensch gerade leidenschaftlich verlangt, denn das erscheint uns nicht allein als angenehm, sondern auch als besser. — 30. Endlich vor allen Dingen: Alles, was bei jedem Einzelnen seiner speziellen Neigung entspricht; z. B. die Siegslustigen, wenn ein Sieg zu erwarten steht, die Ehrgeizigen, wenn Ehre, die Geldsüchtigen, wenn Geld u. s. w.

Dieß also sind die Gesichtspunkte, aus welchen man über das Gute und Nützliche die Beweismittel zu entnehmen hat.

Siebentes Kapitel.

Da aber in vielen Fällen beide Parteien, während sie darin übereinkommen, daß etwas nützlich sei, über das Mehr verschiedener Meinung sind, so dürfte jetzt sofort über das größere Gute und über das mehr Nützliche zu sprechen sein.

2. Sagen wir also [1]): Das Uebersteigende ist ebensoviel [2]) und noch etwas dazu, das Ueberstiegene dagegen das in jenem Enthaltene, und die Begriffe größer und mehr beziehen sich immer auf ein geringeres, während dagegen groß und klein und viel und wenig sich auf die Größe der Mehrzahl der Dinge beziehen, und nennen wir das Uebersteigende groß, und das darunter bleibende klein, gleichviel, ob der Unterschied viel oder wenig beträgt.

3. Da wir nun gut nennen, einmal, was um seiner selbst und keines andern willen wählenswerth ist, sodann, wonach Alles strebt, oder was alle Wesen, wenn sie Verstand und Einsicht hätten, wählen würden, oder was solche Dinge zu schaffen und zu erhalten vermag, oder das, wovon solche Dinge eine Folge sind; da ferner das, zu dessen Ende etwas geschieht, der Zweck ist, Zweck aber das ist, worauf sich alles andere bezieht, und da gut für uns das ist, was sich in Bezug auf uns so verhält: so muß nothwendig das was mehr ist als das Eine oder das Mindere, sobald das Eine oder das Mindere ihm zugezählt wird, ein größeres Gut sein. Denn es übersteigt ja, und das in einem andern enthaltene wird überstiegen.

4. Ferner: wenn das Größte in der einen Art von Objekten das Größte in einer andern Art von Objekten übersteigt, so tritt auch für die Arten selbst dasselbe Verhältniß ein [3]); und wenn eine Art die andere übersteigt, so auch das Größte der einen das Größte der andern; z. B. wenn der größte Mann größer ist als das größte Weib, so sind auch überhaupt die Männer größer als die Weiber; und wenn die Männer überhaupt größer sind als die Weiber, so ist auch der größte Mann größer als das größte Weib. Denn die größten Individuen verschiedener Gattungen verhalten sich hinsichtlich des Größeverhältnisses analog wie ihre Gattungen.

5. Ferner [4]): Wenn A aus B folgt, aber nicht B aus A, (so

---

[1]) Es werden im Folgenden 49 Gesichtspunkte über das mehr und weniger Gute und Nützliche aufgestellt, die ihre nähere Beurtheilung nach den in den früheren Kapiteln aufgestellten Gesichtspunkten erhalten.

[2]) Nämlich: ebensoviel, als das, womit es verglichen wird.

[3]) Vgl. Topic. III, 2.

[4]) Bei diesen und den folgenden Aufzählungen der Fälle, in welchen etwas ein größeres Gut ist, als ein anderes, sind die Folgerungen, die der wort-

ist B ein größeres Gut). „Folgt“ heißt hier so viel als: entweder es ist mit ihm gleichzeitig vorhanden, oder es stellt sich unmittelbar darauf ein, oder endlich: es ist dem Begriffe nach Folge; denn der Genuß dessen was Folge ist liegt zugleich in dem des andern. So ist das Leben gleichzeitig vorhanden in und mit dem Gesundsein, aber nicht umgekehrt, das Wissen spätere Folge des Lernens, dagegen das Stehlen begrifflich enthalten im Tempelraub, denn wer einen Tempelraub begeht, verübt doch wohl auch damit zugleich einen Diebstahl.

6—7. Ferner: wenn zwei Dinge, mit einem dritten verglichen, ergeben, daß das eine um ein Mehr über dem dritten steht, als das andere, welches gleichfalls größer ist als das dritte (so ist das Erstere größer), denn jenes steht dann nothwendig auch über dem anderen größeren [1]). Auch was im Stande ist ein größeres Gut zu schaffen ist größer, (denn dieß folgt aus unserer Definition dessen, was ein größeres Gut zu schaffen vermag) [2]); und ebenso ist das was Erzeugniß eines Größeren ist, selbst ein Größeres. Denn wenn das Gesundmachende wählenswerther und ein größeres Gut ist, als das Lustbringende, so steht auch die Gesundheit höher als die Lust.

8—9. Ferner: was an und für sich wählenswerther ist, steht höher, als das nicht an und für sich wählenswerthe, z. B. Körperkraft steht höher, als das was gesund macht, denn letzteres wird nicht um seiner selbst, ersteres aber um seiner selbst willen erstrebt, was, wie wir sahen [3]), eben den Begriff des Guten ausmacht. Ferner: wenn das eine Zweck, das andere dagegen nicht Zweck ist (so steht das erstere höher), denn dieses ist um eines andern willen da, jenes

---

sparende Philosoph der Kürze halber weggelassen hat, zu ergänzen. Wir werden diese Ergänzungen in Klammern beifügen. Rücksicht auf stylistische Abrundung hat man bei Aristoteles überhaupt nicht zu erwarten, (der auch hierin der totale Gegensatz von Platon ist). Am wenigsten in dieser Rhetorik.

1) Zwölf und Neun sind jedes mehr als Sechs; aber Zwölf steht höher (μείζονι ὑπερέχει) über sechs, als Acht, folglich ist es auch mehr als Acht. Konsul und Diktator stehen beide über dem Prätor in Macht und Rang, aber der Diktator um mehr als der Konsul, folglich u. s. w.

2) Vgl. oben §. 4 und Kap. VI, §. 6.

3) S. Kap. VI. §. 2.

dagegen um seiner selbst willen, wie z. B. das Turnen um des körperlichen Wohlbefindens willen.

10—12. Ferner: was weniger des andern oder anderer für sich bedarf, denn es ist selbstständiger; weniger für sich bedürfen aber thut dasjenige, was Wenigeres oder leichter zu Beschaffendes bedarf. Ferner: wenn A nicht ohne B ist oder nicht werden kann, wohl aber B ohne A (so steht B höher); denn das welches (eines andern) nicht bedarf, ist selbstständiger, erscheint also als ein größeres Gut. Ferner: wenn etwas Anfang (Prinzip) ist und ein anderes nicht Anfang, und wenn etwas ein Ursächliches ist und ein anderes ein nicht Ursächliches [1]), (so steht das erstere höher) aus dem gleichen Grunde. Denn ohne Ursächliches und Anfang ist es unmöglich, daß ein anderes sei oder werde. Und wenn zwei Anfänge da sind, so ist das was von dem Höheren kommt das Höhere, und wenn zwei Ursächlichkeiten, so ist das von der höheren stammende das Höhere. Und umgekehrt ist unter zwei Anfängen der, welcher Anfang eines Höheren ist, der höhere, und von zwei Ursächlichkeiten die, welche Ursache eines Höheren ist, die höhere.

13. Aus dem Gesagten ergibt sich also, daß sich auf beide Art etwas als größer darstellen läßt. Es wird nämlich etwas ebensowohl größer erscheinen, als ein anderes, wenn es Anfang ist und das andere nicht, als auch wenn es nicht Anfang ist, das andere dagegen Anfang. Denn der Zweck ist größer und ist doch nicht Anfang. Das begriff Leodamas [2]), als er in seiner Anklage des Kallistratos sagte: der, der den Rath gegeben, habe schwerer gesündigt, als der, der die That gethan; denn die That würde nicht geschehen sein, wenn

---

[1]) Die philosophischen Begriffe „Anfang" (ἀρχή) und „Ursache" (αἴτιον) werden hier als bekannt vorausgesetzt oder vielmehr — was die griechischen Ausdrücke sehr erleichtern — ganz populär gefaßt.

[2]) Leodamas, Schüler des berühmten Rhetorikers Isokrates, selbst ein trefflicher Redner und vielfach in athenischen Staatsgeschäften thätig (vgl. Rhetorik II, Kap. 23, §. 25) klagte, wie wir sehen, in einer seiner Staatsreden den aus Cornelius Nepos genugsam bekannten athenischen Feldherrn Chabrias, und in einer andern den gleichfalls als tüchtiger Redner bekannten athenischen Feldherrn und Staatsmann Kallistratos (S. Realencyclopädie II, S. 96) an.

nicht Einer den Rath dazu gegeben hätte; und umgekehrt in seiner Anklage gegen Chabrias behauptete: der, der die That gethan, habe mehr verbrochen, als der, der den Rath dazu gegeben. Denn die Sache würde gar nicht geschehen sein, wenn nicht Jemand da gewesen wäre, der bereit war den Rath auszuführen; denn nur dazu entwerfe man Plane, damit Leute sie ausführten.

14. Ferner: das Seltenere (ist ein größeres Gut), als das Häufige, wie z. B. Gold höher steht als Eisen, obschon es minder nützlich ist; sein Besitz ist nämlich etwas Höheres, weil er schwieriger ist. Dagegen steht andererseits wieder das reichlich Vorhandene höher als das Seltene, weil die Nutzbarkeit desselben höher steht. Denn das „oft" steht höher als das „selten". Daher heißt es auch:

„Das Beste ist Wasser"[1]).

15—16. Ferner steht überhaupt das Schwerere höher als das Leichtere, weil es ein Selteneres ist; andererseits aber auch das Leichtere höher als das Schwerere, weil es so ist wie wir es wünschen. Ferner dasjenige, dessen Gegentheil größer ist, und dasjenige, dessen Entbehrung größer ist. Auch jede Tugend ist größer, als was keine, und jedes Laster, als was keins ist; denn erstere sind Zwecke[2]), letztere aber nicht.

17. Ferner: Alles, dessen Wirkungen mehr Ehre oder mehr Schande bringen, ist selbst größer, und alle Wirkungen, die aus größeren Lastern oder Tugenden hervorgehen, sind selbst größer; denn wie die Ursachen und Anfänge, so verhalten sich auch die aus ihnen hervorgehenden Erfolge, und wie sich die Erfolge verhalten, so auch deren Ursachen und Anfänge. — 18. Ferner: Alles, dessen Mehrbesitz wünschenswerther oder ehrenvoller ist; z. B. scharfsehen ist wünschenswerther als scharfriechen, so auch der Gesichtssinn wünschenswerther

---

[1]) Der bekannte Anfang von Pindar's erster olympischer Siegeshymne. „Da der Dichter unmittelbar darauf das Gold rühmt, so hat Aristoteles mit diesem Citat vielleicht ein Beispiel zu den zwei Kategorien geben wollen: daß man nämlich ebensowohl sagen kann, das im Ueberflusse Vorhandene und das Seltene sei ein Gut, und hat eben nur, nach seiner Weise, blos die ersten Worte der Stelle citirt." Roth.

[2]) Nämlich: für alles Thun und Lassen.

als der Geruchssinn; ebenso ist es wünschenswerther, mehr ein Freund seiner Bekannten, als ein Freund des Geldes zu sein, daher auch Freundesliebe höher steht als Geldliebe. Umgekehrt ferner ist jede Vorzüglichkeit im Besseren besser und im Edleren edler. 19. Ferner stehen alle die Dinge höher, nach denen das Verlangen edler und besser ist; denn die größeren Begehrungen sind auch auf Größeres gerichtet, und so sind auch die auf das Edlere und Bessere gehenden Verlangen eben um deßwegen besser und edler.

20. Ferner: von jedem Gebiete, dessen Wissenschaft edler und wichtiger ist, da sind auch die einzelnen Gegenstände des Inhalts edler und wichtiger. Denn wie die Wissenschaft, so die Wahrheit die sie gibt, und jede Wissenschaft bestimmt die ihrige. Und so stehen auch die Wissenschaften der edleren und wichtigeren Gegenstände aus denselben Gründen in analogem Verhältnisse [1]).

21. Ferner: was die Einsichtsvollen entweder sammt und sonders, oder doch in der Regel, oder die Majorität, oder die bedeutendsten derselben für ein Gut oder ein Höheres erklären dürften oder erklärt haben, das muß nothwendig so sein, entweder überhaupt, oder in allen Fällen, wo sie es nach ihrer Einsicht dafür erklärten [2]). Es gilt übrigens dieser Satz auch allgemein von allen andern Kategorien und Prädikaten, denn auch das was, und das wie groß, und das wie beschaffen eines Dinges hängt ab von der Bestimmung der Wissenschaft und Einsicht. Hier aber haben wir es auf das Gute angewandt; denn wir haben die Definition aufgestellt: gut sei, was jedes Ding, wenn es mit Vernunft und Einsicht begabt wäre, wählen würde. Offenbar also muß dasjenige das größere Gut sein, was die Einsicht vorzugsweise dafür erklärt.

---

[1]) D. h.: sie sind eben deßhalb selbst edler und wichtiger; z. B. daß die Menschen Gesetze haben, ist wichtiger, als daß sie Musikaufführungen haben, folglich steht die Rechtswissenschaft höher als die Wissenschaft der Musik. Portus.

[2]) Es kann nämlich auch der Fall eintreten, daß Einer eine Sache versteht und weiß, aber sein Verständniß und Wissen bei seinem Urtheile über einen speziellen Fall nicht anwendet, und also falsch entscheidet. Vgl. Ethic. Nicom. III, 14.

22. Ferner: das was den Besseren innewohnt, entweder den absolut Besseren, oder denen, die in dem betreffenden Punkte die Besseren sind, z. B. Tapferkeit steht höher als Stärke [1]). Ferner: was der Bessere vorziehen wird, entweder der schlechthin, oder der in einem bestimmten Stücke Bessere, z. B.: lieber Unrecht zu leiden als zu thun, denn dieß würde der Gerechtere vorziehen. — 23. Ferner: das Angenehmere (steht höher), als das weniger Angenehme; denn Alles strebt nach Lust, und Lustempfinden ist etwas, das man um seiner selbst willen begehrt, dieß sind aber die Bestimmungen, welche wir oben für die Definition des Guten und des Zwecks angewendet haben [2]). Angenehmer ist aber das, dessen Genuß einerseits leidloser und andererseits längerdauernd ist.

24. Ferner das Schönere (steht höher), als das weniger Schöne, denn das Schöne ist entweder das Angenehme, oder das an und für sich Wählenswerthe. 25. Ferner: Alles was wir entweder für uns selbst oder für unsere Freunde in höherem Grade zu verursachen wünschen, das sind größere Güter, und alles das, was wir uns oder unsern Freunden am wenigsten verursachen möchten, sind größere Uebel. 26. Ferner: das Längerdauernde steht höher als das Kürzerdauernde und das Dauerhaftere als das nicht Dauerhaftere; denn der Nutzen des ersteren ist größer der Zeit, und der des letzteren der von unserem Willen bestimmten Anwendung nach. Denn wenn unser Wille diese beabsichtigt, leistet das Dauerhafte bessere Dienste.

27. Ferner: wie die Ordnung sich verhält bei je zweien unter den Begriffen einer und derselben Reihe und unter den gleichen Umstandsbezeichnungen [3]), so verhält sie sich bei allen übrigen. Z. B.

---

[1]) Denn Tapferkeit wohnt in dem Geiste, Stärke im Körper.

[2]) S. oben Kap. VI, §. 2.

[3]) Wir wissen aus der Topik des Philosophen (Topic. II, 9. III, 2.) daß Begriffe einer Reihe (ἐκ τῆς αὐτῆς συστοιχίας) vgl. Biese I, S. 210 ff.) diejenigen sind: „welche alle denselben Stammbegriff, nur unter verschiedenen Modifikationen, darstellen. Z. B. als reines Sein, als Thätigkeit, als Eigenschaft, als adventiale Bestimmung (πτώσεις) u. s. w. wie z. B. Liebe, lieben, geliebt, liebenswerth u. s. w. Am meisten geht Arist. bei dieser Art von Beweisführung von den Adverbien aus, („die er Fälle πτώσεις, casus) nennt, wie gleich in dem folgenden Beispiele." Die grie-

wenn „tapferlich“ (adverbial) handeln edler und wünschenswerther ist, als „bescheidentlich“, so ist auch Tapferkeit vorzüglicher als Bescheidenheit, und tapfer sein besser als bescheiden sein.

28. Ferner: was Alle erstreben ist besser, als was nicht Alle, und was die Mehrzahl, ist besser, als was die Minderzahl; denn als ein Gut bezeichneten wir oben, was Alle begehren, woraus folgt, daß das auch ein größeres Gut ist, wonach sie mehr streben. Ferner: was die Gegenpartei, oder die Feinde, oder die zur Entscheidung Berufenen, oder die von diesen für entscheidungsbefähigt Erklärten als das Bessere ansehen; denn im ersteren Falle ist es so gut, als wenn Alle sich dafür erklärten, im andern, als wenn die Berufenen und Sachverständigen es thäten. — 29—30. Ferner gibt es ebenfalls Fälle, wo das, woran Alle Antheil haben, das Höhere ist, — denn in solchem Falle ist es bürgerliche Ehrlosigkeit, nicht auch daran Antheil zu haben, — als es Fälle gibt, wo das das Höhere ist, was Keiner hat, oder nur Wenige, — denn dann ist es das Seltenere [1]. Ferner: das mehr Gepriesene, denn es ist das Schönere [2]. Ferner: das was größere Ehrenbezeugungen nach sich zieht, aus dem gleichen Grunde; denn die Ehre ist eine Art Preisbestimmung. Ebenso das, worauf größere Strafen stehen.

31. Ferner: was nach allgemeiner Uebereinstimmung der Menschen größer ist oder erscheint. Ebenso auch erscheint eine und dieselbe Sache, wenn sie in ihre Theile zerlegt wird, als größer, denn sie erscheint als ein Darüber von mehr einzelnen Dingen. Daher sagt auch der Dichter [3], es habe den Meleager sein Weib überredet sich zu erheben, dadurch daß sie ihm aufzählte:

„— alle das Elend
Welches unglückliche Menschen umringt in eroberter Veste:
Wie man die Männer erschlägt und die Stadt mit Feuer verwüstet,
Auch die Kinder entführt —“

---

chische Sprache, welche für die Adverbien ausgeprägte eigene Formen hat, kommt ihm dabei ebensosehr zu Hilfe, wie uns die unsrige, die dieses Vorzugs entbehrt, beim Uebersetzen hinderlich ist. — Nach Knebel. Vgl. auch Wiese I, S. 94 und S. 210 und unten Rhetor. II, 23, §. 3.

[1]) S. oben §. 14.

[2]) S. oben §. 24.

[3]) Homer Ilias IX, 591 ff.

Auch gehört hieher die rhetorische Figur des Häufens und Uebereinanderaufbauens, wie es Epicharmos [1]) liebt, — theils aus demselben Grunde, wie das Zerlegen, weil die Zusammenfügung einen großen Ueberschuß aufzeigt, theils weil es als Anfang und Ursache von Großem erscheint.

32. Da ferner alles Schwierigere und Seltenere als größer gilt, so können auch Gelegenheit, Lebensalter, Ort, Zeit und Vermögen bewirken, daß dieses als groß erscheint. Wenn nämlich Jemand etwas über sein Vermögen, oder über sein Alter, oder über das Maß von Seinesgleichen, oder auf eine unerwartete Weise, oder an einem unerwarteten Orte, oder zu einer unerwarteten Zeit leistet, so wird das Edle oder das Gute oder das Gerechte seiner That, oder das Umgekehrte dieser Eigenschaften Größe haben. Darauf beruht auch das bekannte Epigramm auf den Sieger in den olympischen Spielen [2]):

Vormals, über die Schultern gelegt das drückende Querholz,
Trug ich nach Tegea hin Fische aus Argos zu Markt.

Auch Iphikrates [3]) rühmte sich in seiner Rede wiederholt der niedrigen Lage, aus welcher er geworden, was er war.

33. Ferner: das Angeborene steht höher als das Erworbene, denn es ist schwerer; weßhalb es auch beim Dichter [4]) heißt:

„Bin ich doch Autodidakt".

34. Ferner: der größte Theil von etwas Großem; was z. B. Perikles in seiner Bestattungsrede ausspricht, wenn er sagt: „die

---

[1]) Diese exaggerirende Manier des alten griechischen Komödiendichters Epicharmos aus Kos erwähnt Aristoteles öfter, z. B. „Von der Zeugung der Thiere" cp. 18. Ein Beispiel davon steht zu lesen bei Athen. Deipnos. II, p. 36 d. wo die Anmerk. des Casaubonus nachzusehen ist.

[2]) Von Simonides gedichtet auf einen uns unbekannten Olympioniken. Welch einen Ruhm ein solcher olympischer Festspielsieger sich und seiner Vaterstadt erwarb, darüber vergleiche man Curtius: Olympia, §. 29.

[3]) Der arme Schusterssohn und spätere berühmter Feldherr der Athener. Vgl. unten Kap. IX, §. 31 und im zweiten Buche Kap. XXIII, nebst den Auslegern zu Cornel. Nepos „Leben des Iphikrates".

[4]) Homer Odyss. XXII, 347.

Jugend sei aus der Stadt gerade so genommen, wie wenn d
ling aus dem Jahre genommen würde" [1]). — 35. Ferner: Alles
größerem Bedürfniß nützlich ist, z. B. was nützlich ist im Alt
in Krankheiten. Ferner: dasjenige von zwei Dingen, was dem
zweck näher steht, sowohl für das betreffende Individuum, als überhaupt. Ferner: das Mögliche steht höher als das Unmögliche, denn das Eine steht bei uns, das andere nicht. Ferner: was zum Endzwecke des Lebens gehört, denn das zum Endzweck Gehörige ist selbst mehr Zweck.

36. Ferner: was die Wirklichkeit bezweckt, steht höher, als was den Schein. Der Begriff des auf den Schein Gerichteten ist nämlich, daß es etwas ist, was Einer bei der Aussicht, unbemerkt zu bleiben, nicht wählen würde. Darum kann man auch in gewisser Hinsicht sagen: Wohlthaten empfangen sei wünschenswerther, als Wohlthaten erzeigen; denn das Erstere wird angenommen werden, auch wenn es unbemerkt bleibt, während man schwerlich sagen kann, daß Einer es vorziehen dürfte unbemerkt Gutes zu thun. — 37. Ferner: was man lieber sein als scheinen mag; denn es ist da mehr um die Wirklichkeit der Sache zu thun. Darum heißt es auch bei den Leuten: Gerechtigkeit sei nichts Besonderes, weil man lieber den Schein als die Wirklichkeit derselben haben möge, was bei dem Gesundsein anders sei. — 38. Ferner: was zu vielen Dingen nützlicher ist, z. B. was zum Leben, zum Gutleben, zum Genusse, zum Vollbringen edler Werke nützlicher ist. Darum gelten auch der Reichthum und die Gesundheit allgemein für das Höchste, weil in ihnen alle diese Dinge inbegriffen sind. — 39. Ferner: was mit weniger Unlust und zugleich mit Lust verbunden ist; denn hier ist mehr als ein Vorzug, indem man sowohl an der Lust ein Gut hat, als an der Freiheit von Unlust.

---

[1]) Die von Aristoteles hier und weiterhin im dritten Buche Kap. 10 citirten berühmten Worte aus der von Perikles gehaltenen Leichenrede auf die gefallenen Athener finden sich nicht in der von Thucydides II, 35 ff. uns erhaltenen Perikleischen Rede, was wohl daher kommt, weil Perikles selbst nichts Schriftliches hinterlassen und herausgegeben hatte. Vgl. L. Spengel, Synagoge techn. p. 61—63.

40. Ferner: unter zwei Dingen steht dasjenige höher, welches, ein und demselben dritten hinzugefügt, das Ganze größer macht. Ferner: was, wenn man es besitzt, nicht unbemerkt bleibt, steht höher als das was unbemerkt bleibt; denn alle solche Dinge weisen hier auf die Wirklichkeit [1]). Darum dürfte sicher das Reichsein und dafür gelten für ein höheres Gut angesehen werden, als reich sein ohne dafür zu gelten [2]). — 41. Ferner: was einem als Einziges theuer ist und was einige als einzigen Besitz haben, während andere noch mehreres daneben haben. Darum steht auch nicht gleiche Strafe darauf, wenn einer einem Einäugigen sein Auge ausschlägt, als wenn er dasselbe einem thut, der seine zwei Augen hat; denn im ersteren Falle ist es ein Verlust des Einzigen.

Damit wäre denn ungefähr gesagt, woher man die Ueberzeugungsmittel beim Rathen für und wider zu entnehmen hat.

Achtes Kapitel.

Das Wichtigste aber und Bedeutendste für die Befähigung zu überreden und wohl zu rathen ist vor allen Dingen, daß man alle Staatsverfassungen kennen lerne und eine spezielle Kenntniß der Sitten, der Satzungen und Vortheile einer jeden besitze [3]). 2. Denn die Menschen lassen sich insgesammt leiten von dem was Vortheil bringt; vortheilbringend ist aber das, was die Verfassung erhält. Ferner ist von entscheidender Kraft der Ausspruch der zu oberst entscheidenden Gewalt. Diese zu oberst entscheidende Gewalt ist aber, je nach den verschiedenen Verfassungen, eine verschiedene, denn es gibt ebensoviel zu oberst entscheidende Gewalten, als es Verfassungen gibt [4]).

---

[1]) Vgl. oben §. 37.

[2]) So nach Muretus.

[3]) S. oben zu Kap. IV, §. 8.

[4]) Arist. Polit. IV, Kap. 11 §. 1 extr. heißt es: „die zuoberst entscheidende Gewalt (τὸ κύριον) ist in den Händen des Theils, welcher über Krieg und Frieden, über Schließung und Aufhebung eines Bündnisses, über Gesetze, über Tod und Verbannung und Vermögenskonfiskation und über Rechenschaftsablegung berathschlagt“.

3. Der Verfassungen aber gibt es vier: Demokratie, Oligarchie, Aristokratie, Monarchie, und so ist die oberste Gewalt und das Entscheidende in diesen Staaten entweder immer ein bestimmter Theil, oder das Ganze. 4. Demokratie ist die Verfassung, in welcher man die Staatsämter durch's Loos vertheilt; Oligarchie, wo die Hochbegüterten dieselben unter sich vertheilen; Aristokratie, wo die durch Bildung Bevorzugten regieren — unter Bildung verstehe ich hier die auf gesetzlicher Bestimmung beruhende, denn es sind die, die sich stets in Gesetz und Herkommen gehalten haben, welche in der Aristokratie herrschen. Diese müssen nämlich nothwendig in den Augen ihrer Mitbürger als die Besten erscheinen, und daher kommt auch der Name [1]) dieser Verfassung. Monarchie endlich ist, wie ihr Name besagt, wo Einer über Allen steht, und zwar heißt diejenige Monarchie, wo diese Herrschaft durch bestimmte Ordnungen geregelt ist, Königthum; wo sie dagegen schrankenlos ist, Tyrannei.

5. Natürlich muß man über den Zweck jeder einzelnen Staatsform nicht in Unwissenheit sein. Denn nach dem was diesem Zwecke gemäß ist werden die Beschlüsse gefaßt. Zweck also der Demokratie ist die Freiheit, der Oligarchie Reichthum, der Aristokratie alles was zur Erhaltung der Bildung und der gesetzlichen Ordnung führt, der Tyrannei persönliche Sicherheit [2]). Daraus ergibt sich, daß man die auf den Zweck jeder einzelnen Staatsform abzielenden Bräuche, Einrichtungen und Vortheile genau kennen muß, weil ja die Menschen ihre Entscheidung immer mit Bezug auf den Zweck fassen [3]).

6. Da nun aber die Ueberzeugungsmittel nicht blos durch eine beweisende Darstellung gewonnen werden, sondern auch durch eine ethische — auf der Persönlichkeit des Redners beruhende — denn

[1]) „Aristokratie“ = Herrschaft der Besten.

[2]) Das Prinzip der Herrschaft Louis Napoleons!

[3]) Einfacher kann die große Wahrheit wohl nicht ausgedrückt werden, gegen die sich in unserer Zeit nur Heuchler sträuben: daß die Staatsform und Verfassung auch die Ansichten der Menschen über das Gute und Schlechte, über Ehre und Schande bedingen. Aristoteles kommt weiter unten II, Kap. 18, §. 1 wieder darauf zurück.

die vor uns erscheinende sittliche Beschaffenheit des Redenden macht es, daß wir ihm Glauben schenken, nämlich wenn er uns als ein rechtschaffener oder wohlgesinnter Mann oder beides zusammen erscheint — so werden wir uns auch davon Kenntniß zu verschaffen haben, welches die jeder Staatsform eigenthümlichen, persönlich sittlichen Eigenschaften sind; denn die einem jeden angemessene sittliche Beschaffenheit des Redners muß natürlich in einer solchen Verfassung am leichtesten Glauben finden. Zu dieser Kenntniß aber wird man durch dieselben (oben angegebenen) Mittel [1]) gelangen. Denn die sittlichen Eigenthümlichkeiten ergeben sich aus der Absicht [2]), die Absicht aber bezieht sich auf den Zweck.

7. Was also der Redner, wenn er zuredet, als Künftiges oder Vorhandenes ins Auge zu fassen, und woher er die Ueberzeugungsmittel über das Nützliche zu entnehmen hat; ferner: wie und wodurch wir uns in Bezug der jeder Verfassung eigenthümlichen sittlichen Eigenschaften und Institutionen den nöthigen Stoff verschaffen mögen, das ist jetzt, soweit es die Natur des hier behandelten Gegenstandes erlaubte, angegeben [3]).

Neuntes Kapitel.

Hiernächst wollen wir über Tugend und Laster, Schönes und Häßliches sprechen, denn dieß sind die Gesichtspunkte der Lobreden und Tadelreden [4]). Es wird sich nämlich ergeben, daß wir, indem wir

---

[1]) D. h. ebenfalls durch Kenntniß der dem Endzweck einer jeden Staatsform gemäßen Bräuche und Einrichtungen. Knebel.

[2]) Ueber den Begriff der „Absicht" (προαίρεσις) bei Aristoteles vgl. Biese I, 484 II, 248. Im II. Buche der Rhetorik Kap. 21, §. 16 definirt Aristoteles die sittliche Rede als die, „aus der sich die sittlichen Grundsätze des Redenden erkennen lassen". Vgl. Poetik Kap. X.

[3]) Vgl. Polit. III, 7 (5) Ethik, VIII, 9, §. 10. Biese II, 465.

[4]) D. h. der epideiktischen Redegattung; s. oben Kap. V, zu Ende. Vgl. Cicero „Vom Redner" II, 84. 85. „Von der Erfindung" II, 52—59. Quintilian III, 7.

über diese reden, auch zugleich diejenigen Gesichtspunkte klar machen, von denen das Urtheil über unsern eigenen sittlichen Charakter abhängig ist, worin nach dem obigen das zweite Mittel, auf die Ueberzeugung Anderer zu wirken, besteht. Denn es sind dieselben Mittel, welche uns befähigen werden, sowohl uns selbst, als einen Andern, als glaubwürdig in Rücksicht auf moralische Güte des Charakters hinzustellen.

2. Da es nun vorkommt, daß man häufig theils im Ernst, theils ohne ernstliche Absicht nicht nur einen Menschen und einen Gott, sondern auch sogar leblose Dinge und irgend ein beliebiges Wesen anderer Art lobt [1]), so muß man gleichmäßigerweise auch dafür die Beweissätze in seiner Gewalt haben; wir wollen also, soweit als es zur Anschaulichkeit gehört, auch darüber sprechen.

3. Also: Schön [2]) ist alles, was, während es um seiner selbst willen erstrebenswerth ist, zugleich lobenswerth ist, oder: was zugleich gut und, weil gut, auch angenehm ist. Ist dieß nun das Schöne, so muß nothwendig die Tugend schön sein, denn sie ist ein Gut und zugleich lobenswerth. — 4. Tugend ist aber, nach der allgemeinen Ansicht, ein Vermögen sich Güter zu verschaffen und zu erhalten, und: ein Vermögen, viele und große wohlthätige Dienste und zwar Allen und in aller Hinsicht zu leisten. — 5. Theile der Tugend [3]) ferner sind: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung, großartiger Sinn, Hochherzigkeit, Freigebigkeit, Milde, Klugheit, Weisheit. 6. Nothwendig müssen nun die größten Tugenden diejenigen sein, welche für andere die nützlichsten sind, wenn es wahr ist, daß die Tugend ein Vermögen ist wohlzuthun. Darum ehren die Menschen die Gerechten und Tapfern am meisten, denn die eine dieser Tugenden ist im Kriege, die andere auch im Frieden Andern nützlich. Beiden zunächst

---

[1]) Anspielung auf die Sitte der Lobreden, wie sie die sophistischen Redekünstler auf alles Mögliche hielten, wovon sich in der Arist. Rhetorik zahlreiche Beispiele finden.

[2]) Schön (καλόν) für immer im sittlichen Sinne zu fassen, als das was edel und wohlanständig ist; häßlich (αἰσχρόν) ebenso als schimpflich, unehrenhaft, unanständig.

[3]) Vgl. Biese II, S. 590.

steht die Freigebigkeit, denn die freigebigen Leute theilen Andern reichlich mit und streiten mit Niemanden um Geld und Gut, wonach Andere am meisten trachten [1]).

7. Definiren wir jetzt die Tugenden einzeln, so ist Gerechtigkeit die Tugend, welche Jedem das Seine gibt und wie es das Gesetz bestimmt, während Ungerechtigkeit die Eigenschaft ist, vermöge deren sich Einer Fremdes aneignet, gegen das Gesetz. — 8. Tapferkeit ist die Tugend, durch welche man befähigt ist, schöne Thaten in gefahrvollen Lagen, wie es das Gesetz befiehlt und im Dienste des Gesetzes zu thun; während Feigheit das Gegentheil davon ist. — 9. Mäßigung ist die Tugend, vermöge deren man sich gegenüber den leiblichen Genüssen so verhält, wie es das Gesetz befiehlt, während Unmäßigkeit das Gegentheil davon ist. — 10. Freigebigkeit ist wohlthätig mit eigenem Gelde, Knauserei das Gegentheil. — 11. Hochherzigkeit ist eine Tugend, die große Wohlthaten zu erzeigen bestrebt ist, Kleinherzigkeit das Gegentheil. — 12. Großartiger Sinn ist eine Tugend, die im Aufwande des Vermögens Großartigkeit zeigt, ihr Gegentheil sind Eng- und Kleinherzigkeit. — 13. Klugheit ist eine Tugend des Verstandes, durch welche man befähigt wird, sich rücksichtlich der oben genannten Güter und Uebel in Bezug auf seine Glückseligkeit wohl zu berathen.

14. Damit hätten wir nun über Tugend und Laster im Allgemeinen und über ihre einzelnen Theile nach Maßgabe des gegenwärtigen Bedürfnisses genug gesagt; über das Weitere [2]) aber zur Einsicht zu gelangen, ist nicht schwer. Es liegt nämlich auf der Hand, daß Alles, was Tugend hervorbringt, schön ist (denn es gehört

---

[1]) Die hier gemeinte Tugend ist die antike und moderne Kavalierstugend. Denn der „Kavalier", der „Gentleman", achtet sein Geld nicht, gibt reichlich und ist Niemandes Konkurrent im Gelderwerb. Das antike Muster eines solchen war Alkibiades.

[2]) D. h. über das, was außer den besprochenen Tugenden und Lastern für tugendhaft und lasterhaft, für schön und häßlich zu halten sei. Es werden nun im Folgenden 22 Gesichtspunkte aufgestellt, nach welchen etwas, insofern es schön und tugendhaft ist, als lobenswerth erscheint. Vgl. Biese II, S. 591.

ja zur Tugend), und daß Alles, was aus der Tugend entspringt, es gleichfalls ist; dieser Art sind aber die Merkmale der Tugend und die Werke derselben. — 15. Da aber die Merkmale und alles dasjenige, was aktiv oder passiv von einem Guten ausgeht, schön ist, so folgt daraus nothwendig, daß auch alle Werke oder Merkmale der Tapferkeit, oder alles was tapfer gethan ist, schön sein muß. Ebenso auch alles Gerechte und alle auf gerechte Weise gethanen Werke — (aber nicht was man auf gerechte Weise erleidet, denn bei dieser einzigen Tugend ist nicht immer gerechterweise auch schön, sondern bei dem Bestraftwerden z. B. ist der Zusatz gerechterweise (von rechtswegen) vielmehr eine größere Schande, als ungerechterweise) — und ebenso ist es rücksichtlich der andern Tugenden. — 16. Ferner: Alles worauf als Belohnung Ehre gesetzt ist, ist schön, sowie Alles was mehr mit Ehre, als mit Geld belohnt wird. Ferner: alles dasjenige Wünschenswerthe, was Einer nicht um seinetwillen thut. — 17. Ferner: das unbedingt Gute und was Einer für sein Vaterland mit Aufopferung eigenen Vortheils thut. Ferner: die von der Natur verliehenen Güter [1]), deßgleichen, was nicht uns selbst zu Gute kommt; denn im letzteren Falle würden wir dergleichen [2]) um unserer selbst willen [3]) thun. — 18. Ferner: Alles was uns eher nach dem Tode, als bei Lebzeiten angethan werden kann [4]), denn was einem bei Lebzeiten angethan wird, hat mehr den Anstrich des Egoismus. — 19. Ferner: Alles was wir für Andere thun, denn es ist weniger Egoismus dabei. Ferner: Alles worin wir in unsern Bestrebungen für Andere und nicht für uns selbst glücklich sind; ferner: worin wir glücklich sind für die, welche uns Gutes erwiesen haben, denn das ist gerecht. Ferner alle wohlthätigen Handlungen, denn die kommen nicht uns selbst zu gute.

20. Ferner: Alles was das Gegentheil dessen ist, worüber wir Scham empfinden. Denn es ist das Häßliche, worüber wir Scham empfinden, mögen wir dasselbe nun sagen oder thun, oder zu sagen

---

1) Adel des Geschlechts und der Abkunft, Schönheit, Genie u. s. w.

2) D. h. was uns selbst zu Gute kommt.

3) Aus Egoismus.

4) Ehrenbezeugungen durch Statuen, Denkmäler u. s. w.

und zu thun im Begriff stehen. Darauf bezieht sich, was Alkäos gesagt hatte:

„Ich möcht' was sagen, doch es verbietet mir
Die Scham —"

Sappho's dichterische Antwort in den Versen:

„Wenn Dein Verlangen schön oder edel wär',
Und nicht Dir schwebt' auf der Zung' ein böses Wort,
So fesselte nicht Scham den Blick Dir,
Sondern Du sprächest heraus was recht ist" [1]).

21. Ferner: worüber man in kämpfender Sorge ist, ohne sich doch zu fürchten; denn ein solches Gefühl empfinden wir in Bezug auf Güter die zum Ruhme führen [2]). — 22. Ferner sind die Tugenden und Leistungen der von Natur Tüchtigeren zugleich die schöneren, z. B. die des Mannes schöner als die des Weibes. — 23. Ferner die [3]), welche mehr Anderen als uns selbst zu Gute kommen, weßhalb Recht und Gerechtigkeit etwas Schönes ist. — 24. Ferner: sich lieber an seinen Feinden rächen und nicht mit ihnen versöhnen [4]); denn Vergeltung üben ist gerecht, was aber gerecht

---

[1]) Der lyrische Dichter Alkäos aus Mitylene auf Lesbos, ein Landsmann der berühmten Dichterin Sappho (eigentlich Psappha, d. h. die Klare, Leuchtende), besang dieselbe als „die lächelnde, reine, veilchengelockte Sappho" und richtete sogar an sie mit den hier von Aristoteles angeführten Worten eine Art von schüchterner Liebeserklärung, welche ihm von der verheiratheten Frau die im Texte stehende strenge Abfertigung zuzog. Wir verweisen unsere Leser bei dieser Gelegenheit auf die künstliche Schilderung der berühmtesten und begabtesten aller griechischen Dichterinnen in dem Aufsatze; „Sappho und die gesellschaftliche Stellung der Frauen bei den Griechen" in H. Koechly's akademischen Vorträgen S. 155—217.

[2]) Als Beispiele führen die alten Ausleger an: den Themistokles, den der Siegesruhm des Miltiades nicht schlafen ließ (Cic. Tuscul. IV, 19); Cäsars Ausruf in Gades vor der Bildsäule Alexanders von Macedonien (Sueton. Caesar cp. 7).

[3]) Eigenschaften und Tugenden.

[4]) In dem merkwürdigen Sittenkodex der öffentlichen Meinung des griechischen Volks, den Aristoteles in diesen Kapiteln der Rhetorik aufstellt, ist dieser Satz einer der merkwürdigsten, und die christlichen Ausleger haben nicht ermangelt, vor diesem Greuel ein frommes Kreuz zu schlagen. Nur der alte

ist, ist schön, und ein tapferer Mann darf sich nicht unterdrücken lassen. — 25. Auch Sieg und Ehre gehören zum Schönen; denn sie sind erstrebenswerth, auch ohne daß sie etwas einbringen, und sind Beweise für ein höheres Maß von Tugend. Ferner: alles Denkwürdige, und zwar um so mehr, je mehr es dieß ist. Ferner: was Einem, wenn er auch nicht mehr lebt, nachfolgt; ferner: Alles was Ehre zur Folge hat; ferner das Ausgesuchte. Ferner ist das, was wir allein haben, schöner, denn es bleibt leichter im Gedächtniß der Menschen. Ferner: Besitz, der keine Einkünfte bringt [1]), denn er ist adliger. — 26. Ferner aber ist auch das jedem einzelnen Volke Eigenthümliche schön, sowie alles, was als Kennzeichen von Dingen gilt, die bei jedem einzelnen Volke gepriesen werden: wie z. B. in Lakedämon langes Haar tragen für schön gilt, nämlich als Kennzeichen eines adeligfreien Mannes, denn mit langem Haar kann man nicht leicht irgend eine Arbeit der handarbeitenden Klasse verrichten [2]). — 27. Ferner: keinerlei Art von niederer Arbeitsthätigkeit treiben, denn zu einem adeligfreien Manne [3]) gehört, daß er nicht zum Dienste eines andern lebt.

28. Man kann aber auch die den rechten Benennungen eines Gegenstandes nahe verwandten, als vollkommen gleichgeltend, zu Lob

---

Chr. Schrader (Comment. p. 112) trifft das Richtige, wenn er sagt: der hier aufgestellte Satz über das Verhalten gegen Feinde sei zwar vom Standpunkte der reinen Christuslehre gottlos, „aber doch äußerst verbreitet in der Wirklichkeit des Lebens!" Aristoteles — das mögen sich die pfäffischen Ankläger der Moral des Heidenthums merken, — trägt aber hier eben nur der im Leben verbreiteten allgemeinen Anschauung der Masse Rechnung, und diese Anschauung ist noch heute so ziemlich die selbe, selbst in den gebildeten Klassen christlicher Nationen. Beweis z. B. das moderne Duell!

[1]) Villen, Parkgärten, Paläste u. s. w.

[2]) Man sieht, die spartanische Langhaarigkeit, welche in neueren Zeiten deutschthümelnde Narren wieder zum Zeichen eines „Freien" machen wollten, beruhte auf derselben Anschauung des Arbeit für Schande haltenden Junkerthums, welche jetzt für den ächten Aristokraten krallenhafte lange Nägel an den Händen verlangt, weil solche kein Mensch tragen kann, der seine Hände zur Arbeit braucht. — In Athen ahmte die dortige Junkerpartei die spartanische Mode nach. Vgl. Aristophanes Wolken v. 14. und daselbst die Ausleger.

[3]) D. h., wie wir sagen, zu einem „Gentleman".

und Tadel verwenden, und z. B. den Vorsichtigen kalt und hinterlistig, und den Tropf einen gutartigen Menschen, und den Stumpfsinnigen sanftmüthig nennen [1]). — 29. Und ebenso kann man jedes Ding, nach den damit verbundenen Eigenschaften, immer von der besten Seite auffassen, z. B. den Zornmüthigen und Tobenden als einen Offenherzigen, und den Hochmüthigen als einen Hochsinnigen und Würdevollen, und überhaupt die, welche sich im Uebermaße einer Eigenschaft befinden, als solche ansehen, welche sich innerhalb der Eigenschaften selbst halten, z. B. den Frechverwogenen als tapfer [2]), den Verschwender als freigebig. Denn die Menge wird dieser Ansicht Beifall geben, und zugleich gibt ein solches Verfahren die Möglichkeit zu „Trugschlüssen aus der Ursache" [3]). Denn wenn Einer da, wo es nicht nöthig ist, Gefahren aufsucht [4]), so darf man mit Fug annehmen, das er es noch in weit höherem Grade da thun wird, wo es Ehre bringt; und wenn Einer verschwenderisch gegen den ersten Besten ist, so wird er es auch gegen seine Freunde sein, denn es ist Uebermaß einer Tugend, Allen Gutes erzeigen.

30. Man muß aber auch das ins Auge fassen, vor welchem Publikum man etwas lobt, denn, wie Sokrates zu sagen pflegte [5]), „es ist nicht schwer, vor Athenern eine Lobrede auf Athener zu halten. Da gilt es denn, das, was bei jedem einzelnen Volke besonders geschätzt wird, als vorhanden darzustellen, je nachdem z. B. die Zuhörer Skythen oder Lakonen oder Philosophen sind, und überhaupt das Geschätzte in das Gebiet des Schönen zu übertragen, da ja ohnehin beide für enge Nachbarn gelten.

---

1) Beispiele bei Ovid in der „Liebeskunst". II, 657 ff. vgl. mit Plato „Staat" V, p. 666. Lucret. IV. extr. Plutarch Dion cp. 9. Tacit. Germ. 30. Horaz Satir. I, 3, 41—69.

2) Vgl. Rhetor. II, 23.

3) D. h. zu Schlüssen, in denen etwas als Grund einer Sache angenommen wird, das nicht Grund ist. Ueber diese handelt Aristot. de Sophist. Elenchis cp. 5. p. 163, b. 21. S. Biese II, 591.

4) Bezieht sich auf das kurz zuvor angeführte Beispiel des Frechverwegenen, der durch einen falschen Schluß als tapfer dargestellt wird.

5) Platon, Menexenos p. 235 d. Dasselbe Wort wird unten III, Kp. 14 § 11. wieder angeführt.

31. Ferner auch [1]): Alles was Einer so gethan hat, wie man es von ihm erwarten konnte, z. B. wenn seine Thaten seiner Vorfahren oder seiner früheren Leistungen würdig sind; denn es vermehrt die Glückseligkeit und ist schön, seinen Besitz an Ehre zu mehren. Ebenso, wenn Einer gegen die Erwartung sich besser und edler gezeigt hat, z. B. wenn er im Glücke maßvoll, im Unglück dagegen sich hochgemuth, oder, zu Größe emporgestiegen, sich besser und versöhnlicher zeigte. Dahin gehört das Wort des Iphikrates [2]): „Wer war ich, und wer bin ich?" und das Wort des olympischen Siegers:

„Vormals über die Schultern gelegt das Lastende —"

und des Simonides Epigramm [3]):

„Sie, die Vater und Mann und die Brüder gesehn als Tyrannen" —

32. Da es ferner Handlungen sind, aus denen das Lob hervorgeht, und da es im Wesen des tüchtigen Mannes liegt, mit Absicht zu handeln, so hat der Redner die Aufgabe, zu zeigen, daß der Gegenstand seines Lobes mit Absicht gehandelt habe. Dazu trägt viel bei, ihn als einen Mann darzustellen, der häufig so gehandelt hat. Der Redner muß daher auch die Zufälligkeiten und Glücksfälle, als in der Absicht desselben liegend, auffassen; denn wenn Vielerlei von verwandter Art aufgezählt wird, wird der Zuhörer darin ein Merkmal von Tüchtigkeit und bewußter Absicht erblicken.

33. Die Lobrede ist eine Rede, welche die Größe der Tugend sichtbar vor Augen stellt. Folglich muß der Redner die Thaten in diesem Lichte zeigen. Das Enkomion dagegen hat es mit Leistungen zu thun, und die umgebenden Umstände dienen nur zur

---

[1]) Man ergänze: gereicht zum Lobe, oder: ist als schön d. h. edel und wohlanständig aufzufassen und darzustellen.

[2]) Vgl. oben Kap. VII, § 32, wo beide Beispiele schon angeführt sind.

[3]) Vers aus der Grabschrift, welche Simonides für die Archedike, Tochter des Tyrannen Hippias, Gemahlin des Aeantides, Tyrannen von Lampsakus, gedichtet hatte, und die dennoch, wie die Grabschrift rühmte:

„Nimmer zum Uebermuth sich im Gemüthe erhob".

Die vollständige Grabschrift ist aufbehalten bei Thucydides VI, 59. Auch die Brüder der Archedike wurden nach dem Zeugnisse desselben Schriftstellers (VI, 55.) als Tyrannen von Athen angesehen.

Beglaubigung, wie z. B. Adel der Abkunft und Erziehung, — (denn es ist zu erwarten, daß von Guten Gute stammen, und daß im so und so Erzogenen ein Mann von der und der Beschaffenheit sei), daher sind eben auch nur solche, die etwas gethan haben, Gegenstand des Enkomions. Die Leistungen aber sind Merkmale der sittlichen Beschaffenheit, denn wir mögen sehr wohl auch Einen der nicht gehandelt hat loben, wenn wir das Vertrauen zu ihm haben, daß er der Mann dazu sei, solche Thaten zu thun. — 34. Das Seligpreisen und Glückseligpreisen endlich ist zwar im Verhältnisse zu einander dasselbe, aber im Verhältnisse zur Lobrede und zum Enkomion nicht dasselbe, sondern wie die Glückseligkeit die Tugend, so schließt auch das Glückseligpreisen schon diese beiden in sich [1]).

35. Ein gemeinsames Feld hat dagegen die Lobrede und die berathende Rede. Denn was man beim Rathgeben empfehlen dürfte, das wird durch bloße Umwandlung des Ausdrucks zu Lobsprüchen. — 36. Wissen wir also, was man thun muß, und wie beschaffen man sein muß, so brauchen wir nur das, was wir so als Vorschrift und Lehre hinstellen, im Ausdruck zu ändern und anders zu wenden. Z. B. der Satz: „Man darf nicht stolz sein auf das, was man durch Glückszufall, sondern auf das, was man durch sich selbst hat," gilt, so ausgedrückt, für eine Lehre; aber so gefaßt: „stolz war er nicht auf das,

---

[1]) Aristoteles, der es mit vorhandenen und seinen Lesern und Zuhörern bekannten Theorien anderer Rhetoriker zu thun hat, gegen die er theilweise zu polemisiren scheint, unterscheidet vier Arten der epideiktischen, auf Loben und Preisen gerichteten Rede, die wir, da wir die Sache selbst nicht haben, nicht genau den Benennungen nach zu übersetzen im Stande sind. Die erste Art, die Lobrede (ἔπαινος), hat es mit der Tugend, mit der Größe der Tüchtigkeit (ἀρετή) zu thun. Die zweite Art, das Enkomion (etwa: die Theaterpreisrede), mit den Leistungen, Werken, Thaten eines Mannes. Die dritte und vierte Art sind der Makarismos, d. h. das Seligpreisen, und der Eudaimonismos, d. h. das Glückseligpreisen. Beide, sagt Aristoteles, sind, an sich betrachtet, identisch (er läßt also die Unterschiede, welche andere Rhetoriker zu machen pflegten, nicht gelten): aber sie sind nicht identisch mit den beiden ersten Arten, sondern sie begreifen dieselben vielmehr unter sich. Der, den man glückselig preisen darf, (z. B. der Atride Agamemnon, den Homer so nennt) muß neben allen andern Eigenschaften und Gütern, um deren willen er glückselig gepriesen wird, auch zugleich Tugend besitzen und treffliche Thaten gethan haben.

was er durch Glückszufall, sondern auf das, was er durch sich selber besaß", ist ein Lob. Also: sobald du zu loben beabsichtigst, sieh zu, was du als Lehre empfehlen, und wenn als Lehre zu empfehlen, sieh zu, was du loben würdest [1]). — 37. Der Ausdruck aber wird nothwendig entgegengesetzt sein, je nachdem eine verbietende oder nicht verbietende Lehre so umgeändert wird.

38. Auch wird man (in der Lobrede) vielfach von den Steigerungsmitteln Gebrauch zu machen haben, z. B. wenn Einer etwas allein, oder als der Erste, oder mit Wenigen, oder auch im großartigsten Maßstabe gethan hat, denn all das ist schön. Ferner hat man die Zeiten und Umstände in Betracht zu ziehen, und zwar, sofern dieselben solche Leistung nicht erwarten ließen. Deßgleichen, wenn Einer wiederholt das Nämliche glücklich geleistet hat, denn das wird jedermann für groß und für etwas ansehen, was nicht durch Glückszufall, sondern durch den Handelnden selbst geleistet worden sei. Ferner: wenn Zeichen der Aufmunterung und der Ehre um seinetwegen erfunden und aufgerichtet worden sind, und wenn es Einer ist, auf den zuerst eine öffentliche Lobrede gemacht worden ist, wie auf Hippolochos, und für Harmodios und Aristogeiton die Aufstellung ihrer Statuen auf dem Marktplatze [2]).

Ebenso verfährt man in den entgegengesetzten Fällen [3]). Gibt dir die zu lobende Person selbst nicht Stoff genug, so gilt es, sie mit andern zu vergleichen, wie das Isokrates [4]) zu thun pflegte, in Folge

---

[1]) Ueber die Form der zweiten Person s. zu III, 16, §. 4.

[2]) Von dem Hippolochos, auf den die erste Lobrede gehalten worden sein soll, wissen wir nichts. Es ist mir überhaupt wahrscheinlich, daß der ganze ihn betreffende Satz: „und wenn es Einer ist — Hippolochos" ein späteres Einschiebsel ist, denn die Construktion wird durch denselben und besonders durch die Präposition auf (εἰς), die jetzt auch auf Harmod. und Arist. bezogen werden muß, ungebührlich zerrissen. — Ueber die Ehrenstatuen des Harmodios und Aristogeiton, der unsterblichen Tyrannenmörder, vgl. man: Torso v. Ad. Stahr I, S. 480 ff. Auslegung zu Arist. Polit. V, 12. Der „Marktplatz", die Agora, lag im Stadttheil Kerameikos. S. Forkhammer Topographie v. Athen S. 37 ff.

[3]) Wo es zu tadeln gilt, und wo z. B. bei einem Kain hervorzuhebe wäre, daß er der erste Mörder auf Erden war." Portur.

[4]) Ueber das Verhältniß des Aristoteles zu Isokrates, dem hochgefeierten „Ba-

seiner Ungeübtheit in Prozeßreden. Die fortschreitende Zusammenstellung muß aber mit berühmten Personen geschehen, denn es steigert das Lob und gereicht zur Ehre, wenn Einer tüchtige Männer übertrifft.

39. Die Steigerung fällt aber recht eigentlich in das Gebiet der Lobrede, denn sie besteht in dem Nachweise der Ueberlegenheit. Ueberlegenheit aber gehört zu dem, was schön ist. Darum muß der Redner auch, wenn er seinen Gegenstand nicht mit den als berühmt bekannten Persönlichkeiten vergleichen kann, ihn wenigstens mit andern in Parallele stellen, (denen er überlegen ist), weil am Ende jede Ueberlegenheit in den Augen der Leute eine gewisse Tüchtigkeit anzudeuten scheint.

40. Ueberhaupt aber ist außer den Formen der Darstellung, welchen alle Redegattungen gemeinsam sind, die Steigerung die allerpassendste für die epideiktischen [1]) Reden. Denn in diesen nimmt der Redner die Thaten als zugestanden an, so daß ihm nur übrig bleibt, sie mit Größe und Schönheit zu umkleiden.

Die Beispiele dagegen gehören vorzugsweise in das Gebiet der berathenden Reden; denn hier ist es das zuvor Geschehene, woraus wir die Schlüsse für unser prophetisches Urtheil über das Künftige ziehen.

Die Enthymeme endlich eignen sich vorzugsweise für die gerichtlichen Reden, denn hier verlangt das Geschehene, weil es unklar ist, Begründung und Nachweis.

41. Fragt man also, worauf fast alles Lob und aller Tadel in Reden zurückgeht, und worauf beim Loben und Tadeln das Augenmerk zu richten, und aus welcher Quelle die Lobpreisungen wie die Schmachreden ihr Material entnehmen, so sind es die hier von uns ange-

---

ter der Beredtsamkeit", wie ihn Cicero nennt, ist ausführlich gehandelt in den Aristotelia Th. I, S. 63—68. II, S. 42—47. 146. S. 286—288. (Manso: Vermischte Schriften S. 32 ff. Sauppe: Zeitschrift für Alterth. Wiss. 1835. Aprilheft Nro. 50). Aristoteles tadelt hier eine stehende Manier des Isokrates, dem er überhaupt nichts weniger als hold war. S. unten zu Buch II, Kap. 23. §. 12. III, Kap. 16, §. 4.

[1]) S. oben zu Kap. III, §. 3. und unten Kap. XVIII.

gebenen Punkte. Denn, hat man diese sich zu eigen gemacht, so ist leicht zu ersehen, was das Gegentheil davon ist: der Tadel nämlich entsteht aus dem Gegentheile derselben.

Zehntes Kapitel.

Demnächst hätten wir nun in Bezug auf Anklage und Vertheidigung anzugeben, aus wie vielen und welchen Stücken der Redner seine (beweisenden) Syllogismen zu bilden hat.

2. Hier ist nun dreierlei festzustellen, erstens: welche und wie viele Dinge es sind, um derentwillen die Menschen Unrecht thun; zweitens: in welcher Verfassung sie selbst sich dabei befinden; drittens endlich: was für Leute und in welcher Verfassung die sind, denen man Unrecht thut. Wir wollen indessen zuerst den Begriff des Unrechtthuns festhalten, und dann über jene drei Punkte der Reihe nach sprechen.

3. Sagen wir also: Unrechtthun ist, Jemanden mit Willen schädigen wider das Gesetz. Gesetz ist theils ein besonderes, theils ein allgemeines [1]). Besonderes Gesetz nenne ich dasjenige, nach dessen geschriebener Vorschrift man in einem Staate lebt, allgemeines dagegen, alle Grundsätze, welche, ohne schriftlich abgefaßt zu sein, nach der allgemeinen Anschauung, bei allen Menschen in Gültigkeit stehen. Mit Willen ferner thut der Mensch alles das, was er wissentlich und ohne gezwungen zu werden thut. Was der Mensch wissentlich thut, thut er nicht immer vorsätzlich, was er aber vorsätzlich thut, thut er in allen Fällen auch wissentlich, denn was Einer sich vorsetzt, das weiß er auch immer.

4. Dasjenige aber, was die Ursache ist, daß der Mensch sich vorsetzt, einen andern zu schädigen und schlechte Dinge zu thun wider das Gesetz, ist sittliche Schlechtigkeit und Mangel an Selbstbeherrschung. Denn wenn Leute ein Laster an sich haben, sei es eins oder

---

[1]) Vgl. unten I, Kap. 13, §. 2 ff.

mehrere, so sind sie in demjenigen, worin sie lasterhaft sind, auch ungerecht [1]), z. B. der Geizhals in Geldsachen, der Wüstling in körperlichen Lüsten, der Weichling in seinen Genüssen, der Feigling in Gefahren, denn ein solcher läßt aus Furcht seine Kameraden im Stich —: der Ehrgeizige wo es Ehre gilt, der Hitzige wenn sein Zorn in's Spiel kommt, der Ruhmgierige wenn es den Siegsruhm gilt, der Unversöhnliche wo es Rache gilt, der Unverständige weil er sich täuscht über Recht und Unrecht, der Schamlose aus Geringschätzung der öffentlichen Meinung, und ebenso jeder andere, je nach dem bestimmten Gegenstande, welcher seiner ihn beherrschenden Leidenschaft zum Grunde liegt [2]). — 5. Jedoch über diese Dinge ergibt sich das Nöthige theils aus dem, was bereits über die Tugenden gesagt worden ist [3]), theils aus dem, was weiterhin über die Leidenschaften erörtert werden wird [4]), und so bleibt nur noch übrig, uns darüber auszusprechen: weßwegen und in welcher Verfassung der Mensch Unrecht thut und gegen wen?

6. Setzen wir also zunächst auseinander, was der Mensch erstrebt und was er abwenden will, wenn er es unternimmt Unrecht zu thun. Denn es ist klar, daß der Anklagende einerseits es in's Auge zu fassen hat, was und wie viel von demjenigen, wonach alle die streben, welche ihren Nebenmenschen Unrecht thun, bei seinem Gegner sich vorfindet, während es andererseits für den Vertheidigenden darauf ankommt, was und wieviel davon nicht sich vorfindet.

7. Nun ist es Thatsache, daß alle Menschen alle ihre Handlungen theils nicht aus eigenem Antriebe, theils aus eigenem Antriebe thun. Von dem, was sie nicht aus eigenem Antriebe vollbringen, thun sie manches aus Zufall, manches aus Zwang. Das, was sie aus Zwang thun, thun sie entweder aus äusserer Gewalt, oder aus Naturnothwendigkeit. Also: Alles, was der Mensch nicht aus eigenem Antriebe thut, das thut er entweder aus Zufall, oder

---

[1]) Ungerecht (ἄδικος) ist hier zu fassen als: fertig zum Unrechtthun.

[2]) Vgl. Biese II, S. 312 ff. und 594.

[3]) Vgl. oben Kap. IX.

[4]) Vgl. Rhetor. Buch II, die ersten Kapitel.

aus Naturnothwendigkeit, oder aus äußerer Gewalt. Dagegen alles, was er aus eigenem Antriebe thut, und wovon er selbst die Ursache [1]) ist, das thut er entweder aus Gewohnheit, oder aus Begehren, und zwar das Letztere entweder aus einem verständigen, oder aus einem unverständigen Begehren. — 8. Ein solches (verständiges) Begehren ist das Wollen eines Guten, — denn Niemand will, außer da, wo es sich seiner Meinung nach um ein Gut handelt —, unwürdige Begehren dagegen sind Zorn und Begier. Und somit folgt, daß die Menschen alles, was sie thun, nothwendig aus sieben Ursachen thun: aus Zufall, aus Naturnothwendigkeit, aus äußerem Gewaltzwange, aus Gewohnheit, aus verständiger Reflexion, aus Aufwallung, aus Begier.

9. Alles weitere Eintheilen der menschlichen Handlungen nach Lebensaltern, Gemüthsbeschaffenheiten u. s. w. u. s. w., ist überflüssig [2]). Denn wenn es sich bei jungen Leuten findet, daß sie zornmüthig oder der Begierde unterworfen sind, so handeln sie diesen Eigenschaften gemäß nicht weil sie jung sind, sondern aus Zorn und aus Begier. Ebensowenig sind Reichthum und Armuth Ursachen von Handlungen, sondern man muß vielmehr sagen: es begegnet [3]) den Armen, daß sie aus Mangel begierig sind nach Geld, und umgekehrt den Reichen, daß sie, weil sie Ueberfluß haben, begierig sind nach den nicht nothwendigen Genüssen; handeln aber werden auch sie beide nicht, weil sie reich und weil sie arm sind, sondern weil ihre Begierde sie treibt. Ebenso werden auch die Gerechten und die Ungerechten und alle übrigen, von denen es heißt, daß sie ihren Gemüthsbeschaffenheiten gemäß handeln, immer nur aus den von uns oben angegebenen Ursachen handeln, nämlich entweder aus vernünftiger Reflexion, oder aus Leidenschaft, nur mit dem Unterschiede, daß bei den einen die bewegenden Sinnesarten und Leidenschaften tugendhafte sind, bei den andern das Gegentheil.

---

1) Der Urheber (αἴτιος).

2) Auch hier polemisirt Aristoteles gegen seine Vorgänger in der Theorie der Rhetorik, und zwar gegen ihren Mangel an philosophischer Schärfe.

3) Ist accidentiell verbunden mit ihrem Begriffe.

10. Allerdings trifft es zu, daß von der und der Gemüthsverfassung, die und die Handlungen die Folgen sind. Denn ohne Zweifel sind z. B. gleich bei dem Maßvollen, eben weil er maßvoll ist, die unmittelbare Folge dieser, seiner Gemüthsverfassung richtige Ansichten und Verlangnisse, in Bezug auf die Lust, und umgekehrt bei dem Zügellosen die entgegengesetzten, in Bezug auf denselben Gegenstand. — 11. Wir müssen daher zwar solche Eintheilungen bei Seite lassen, aber doch zugleich in Betracht ziehen, was mit einander, als Veranlassung und Folge, verbunden zu sein pflegt. Denn allerdings, ob Einer weiß oder schwarz, groß oder klein ist, damit hängt nach Ordnung der Natur keine so oder so beschaffene Handlungsweise als Folge zusammen; ob er aber jung [1]) oder alt, gerecht oder ungerecht ist, das macht schon einen Unterschied. Und so wird mit einem Worte jeder accidentielle Umstand, welcher an dem sittlichen Wesen des Menschen einen Unterschied hervorbringt, z. B. ob er sich für reich oder arm, für glücklich oder unglücklich hält [2]), einen Unterschied (für seine Handlungsweise) machen. Doch davon werden wir weiterhin reden; jetzt wollen wir das Uebrige [3]) besprechen.

12. Aus Zufall geschieht Alles dasjenige, wovon die Ursache unbestimmbar, und was nicht wegen irgend eines Zwecks geschieht, und was ebensowenig immer, als gewöhnlich, oder in festbestimmter Weise geschieht. Dieser Punkt erledigt sich schon zur Klarheit aus der Begriffsbestimmung des Zufalls.

13. Aus Naturnothwendigkeit dagegen geschieht alles, was seine Ursache in sich selbst hat, und zwar nach festbestimmter Regel und Ordnung; denn das passirt entweder immer, oder gewöhnlich auf dieselbe Weise. Was wider die Natur geschieht, darüber brauchen wir uns hier nicht den Kopf zu zerbrechen, ob es doch in Folge irgend einer Art von Naturgesetz, oder einer andern Ursache geschieht; sondern man kann sehr wohl annehmen, daß da auch der Zufall als Ursache im Spiele sei.

14—16. Aus äußerer Gewalt geschieht, was wider das

---

1) Vgl. Rhetor. II, cp. 12.
2) Vgl. Rhetor. II, cp. 16.
3) D. h. die in §. 7 aufgestellten Bestimmungen.

Verlangen, oder die vernünftigen Ueberlegungen der Handelnden selbst dennoch durch sie vollbracht wird. Aus Gewohnheit: alles das, was sie thun, weil sie es oft gethan haben. Aus verständiger Reflexion: dasjenige, was sie unter den obengenannten Gütern als für sich nützlich ansehen, sei es als Zweck, oder als Mittel zum Zweck, wohlgemerkt: sobald es darum, weil es nützt, gethan wird; denn manches ihnen Nützliche thun auch die Zügellosen, aber nicht weil es ihnen nützt, sondern wegen der Lust, die es ihnen gewährt. — 17. Aus Aufwallung und Zorn geschehen alle Handlungen der Rache. Es ist aber ein Unterschied zwischen Züchtigung und Rache, denn die Züchtigung freilich geschieht um des Leidenden willen, die Rache aber um dessentwillen, der sie übt, weil er sich ein Genüge thun will. — 18. Was nun der Zorn ist, das wird in den Kapiteln über die Leidenschaften klar gemacht werden. Aus Begierde aber geschieht alles das, was als lustbringend erscheint. Zu dem Lustbringenden gehört aber das, was für uns ein, sei es natürliches oder künstliches, Gewohntes ist; — denn vieles, selbst von solchen Dingen, die von Natur nicht lustbringend sind, thut man doch, wenn man sich daran gewöhnt hat, mit Lust.

Also in Summa gesagt: Alles, was die Menschen aus eigenem Antriebe thun, das ist insgesammt entweder ein Gut, oder etwas, das als gut erscheint, oder entweder ein Lustbringendes, oder als lustbringend Erscheinendes. Da nun der Mensch alles, was er aus eigenem Antriebe thut, freiwillig thut, unfreiwillig dagegen alles, was er nicht aus eigenem Antriebe thut, so folgt daraus, daß alles, was man freiwillig thut, entweder wirklich oder scheinbar gut, entweder wirklich oder scheinbar lustbringend sein muß. Ich zähle nämlich auch die Befreiung von wirklichen oder scheinbaren Uebeln, oder die Vertauschung eines größeren gegen ein geringeres zu den Gütern — denn beide sind relativ erstrebenswerth —, und ebenso zähle ich die Befreiung von etwas wirklich oder scheinbar Beschwerlichem, oder die Eintauschung von einem kleineren für einen größeren Schmerz, zu dem Lustbringenden.

19. Wir müssen uns also das Nützliche und das Angenehme und die verschiedenen Arten beider klar zu machen suchen. Ueber das Nützliche ist bereits früher bei der berathenden Redegattung ge-

sprochen, über das Angenehme aber wollen wir jetzt reden. Doch bitte ich, die hier zu gebenden Begriffsbestimmungen als genügend anzusehen, wenn sie für jeden einzelnen Begriff klar sind, ohne gerade philosophisch erschöpfend zu sein.

Eilftes Kapitel.

Als Grundlage diene der Satz: die Lust ist eine gewisse Aufregung der Seele und zugleich eine vollendete und fühlbare beruhigende Versetzung derselben in den ihr naturgemäßen Zustand, und die Unlust das Gegentheil davon [1]).

2. Ist nun Lust ein solcher Prozeß, so ist auch lustbringend alles, was den angegebenen Zustand hervorbringt, während alles, was ihn stört oder die entgegengesetzte Verfassung (der Seele) hervorbringt, schmerzhaft ist.

3. Daraus folgt mit Nothwendigkeit [2]), daß lustbringend im Allgemeinen das Vollziehen des Naturgemäßen ist, zumal, wenn das, was ihrem Triebe gemäß vollzogen wird, schließlich seine vollkommene natürliche Erfüllung erlangt [3]), — und die Ge-

[1]) Die älteren Erklärer bemerken zu dieser Definition unter Hinweisung auf die Nikomachische Ethik des Philosophen, in welcher derselbe Gegenstand gründlicher und ausführlicher behandelt (VII, cp. 12 ff. X, cp. 3 ff.), ja die hier gegebene Erklärung als unvollständig bezeichnet wird, daß der Philosoph eben nur, seiner im letzten §. des vorhergehenden Kapitels vorangeschickten vorbehältlichen Bemerkung gemäß, die populärste und bekannteste Definition der Lust und Unlust zu Grunde legen wollte, was auch in dem griechischen Auszuge des Originals selbst (ὑποκείσθω) angedeutet sei. Vgl. auch Biese II, S. 370—376. Jakob Bernays Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie S. 178.

[2]) Aristoteles zählt jetzt achtzehn verschiedene Arten des Lustbringenden (Angenehmen) auf.

[3]) Schlafen z. B. ist ein Naturbedürfniß, also angenehm, aber vollkommen angenehm (lustbringend) doch nur dann, wenn der Schlaf so ist, wie er von Natur sein soll, vollkommen ungestörtes Ruhen. „Das Vollziehen des Naturgemäßen" ist im Original durch eine Wendung ausgedrückt, von welcher das Ciceronische naturam sequi die wörtliche Uebersetzung ist, nämlich durch die Wendung: „der Natur nachgehn".

wohnheiten; denn auch das, woran man sich gewöhnt hat, wird mit der Zeit zu einer Art von Natürlichem. Die Gewohnheit ist nämlich etwas, was der Natur ähnlich ist, denn auch das „oft" steht dem „immer" nahe; die Natur aber vertritt das immer, die Gewohnheit das oft.

4. Ferner: das nicht Gewaltsame, denn die Gewalt ist etwas widernatürliches. Darum ist alles Gezwungene schmerzhaft, und es heißt mit Recht:

„Ist doch ein jeglicher Zwang stets ein betrübendes Ding" [1]).

Ferner heißen alle Sorgen, Mühen und Anstrengungen schmerzlich, denn das sind lauter Gewalt und Zwang übende Dinge, — sobald sie nicht zur Gewohnheit geworden sind, denn in diesem letzteren Falle gewährt die Gewöhnung eine Lust; — das Gegentheil davon ist lustbringend, darum gehören alle Ergötzlichkeiten, alle arbeitsfreien Tage, alle Losgebundenheit von Lebenssorgen, alle Spiele, alle Erholungen, sowie der Schlaf zu den angenehmen Dingen. Denn nichts davon hat etwas mit dem Zwange zu thun. — 5. Ebenso ist Alles, wonach wir innerlich eine Begierde fühlen, lustbringend. Denn die Begierde ist ein Verlangen nach dem Lustbringenden. Von den Begierden aber sind die einen vernunftlose, die andern vernünftige. Ich nenne vernunftlose alle diejenigen, welche wir nicht in Folge irgend einer Ansicht (von den Dingen) empfinden; dahin gehören alle diejenigen, welche man natürliche nennt, wie die uns durch unsern Körper anhaftenden, z. B. die Begierde nach Nahrung, Hunger und Durst, sowie die Begierde nach jeder besonderen Art von Nahrung, ferner alle die, welche sich im Gebiete des Geschmacks und des Geschlechtstriebs und mit einem Worte des Gefühlssinnes und des Geruchs-, Gehörs- und Gesichtssinnes bewegen. Gegenstände der vernünftigen

---

1) Aristoteles citirt diesen Vers des Dichters Euenos von Paros, eines Zeitgenossen des Sokrates, mit Nennung des Verfassers auch in der Metaphysik (V, cp. 5, §. 3. Schwegler) an der Stelle, wo er über die Bedeutung des Ausdrucks nothwendig (ἀναγκαῖον) handelt, und auch das Gewaltsame dazu rechnet. Man vgl. die ausführliche Note Schweglers (Th. II, S. 203) zu der angeführten Stelle der Metaphysik.

Begierde dagegen sind alle diejenigen, welche man in Folge einer bestimmten Ansicht von denselben begehrt; denn viele Dinge begehrt man, sei es zu schauen oder sei es zu erwerben, weil man davon gehört, und dem Gehörten glaubt.

6. Da nun das Lustempfinden in dem Wahrnehmen eines gewissen Zustandes beruht, und da ferner die Vorstellung der Phantasie eine Art von abgeschwächter Wahrnehmung ist, so wird den Menschen auch beim Erinnern und Hoffen eine gewisse Phantasievorstellung dessen begleiten, woran er sich erinnert und was er hofft. Ist dieß der Fall, so ist es klar, daß der Mensch, auch wenn er sich erinnert und hofft, zugleich Lustempfindungen genießt, so gewiß dabei Wahrnehmung stattfindet. — Also muß nothwendig alles, was Lustgefühl erweckt, entweder in der Wahrnehmung von etwas Gegenwärtigem, oder in der Erinnerung an etwas Vergangenes, oder in dem Hoffen auf etwas Zukünftiges enthalten sein. Denn wahrgenommen wird das Gegenwärtige, erinnern thut man sich an das Vergangene, hoffen auf das Zukünftige.

8. In der Erinnerung lusterweckend ist nun aber nicht blos alles dasjenige, was in der Gegenwart, zur Zeit als es gegenwärtig war, angenehm war, sondern auch gar Manches nicht Angenehme, wenn das, was später darauf folgte, schön und gut war. Daher es auch heißt [1]:

„Süß ist's, gerettet denken überstandner Mühn!"

und ebenso [2]:

— Denn der Leiden sogar erfreuet ein Mann sich,
Wenn er gedenkt, wie viel er gethan und wie viel er gelitten."

der Grund hievon ist aber der, daß auch das bloße Freisein von einem Uebel schon angenehm ist.

9. Lusterweckend in der Hoffnung dagegen ist Alles, was als Etwas angesehen wird, das, wenn es uns zu Theil wird, uns großen Genuß und Nutzen, und zwar Nutzen ohne Schmerzempfindung

[1]) Bei Euripides in der verlorenen Tragödie Andromeda. S. Ausleger zu Cicero de Finib. II, cp. 32.

[2]) Bei Homer Odyssee XV, 399.

bringe. Ueberhaupt: Alles, was in der Gegenwart erfreut, thut es auch in der Hoffnung und in der Erinnerung in der Regel. Darum ist selbst das Zürnen mit Lust verbunden, wie denn auch Homer vom Zorne singt [1]):

„Der viel süßer behagt, als hinuntergleitender Honig,"

denn Niemand zürnt auf einen Gegenstand, an dem Rache zu nehmen als unmöglich erscheint, und selbst gegen Menschen, die an Macht sehr hoch über einem stehen, zürnt man entweder überhaupt nicht, oder doch in geringerem Grade.

10. Und so ist mit den meisten Begierden eine Art von Lustempfindung als Folge verbunden; denn entweder ist es die Erinnerung an irgend eine erlangte, oder die Hoffnung auf eine zu erlangende Lust, woran man sich erfreut. So z. B. erfreut den Fieberkranken in seinem Durste sowohl die Erinnerung an den vergangenen Moment des Trinkens, als die Hoffnung, daß er trinken wird. — 11. So erfreut es den Liebenden, wenn er von dem geliebten Gegenstande sich unterhält, von ihm schreibt, oder was Einer sonst in Bezug auf denselben vornimmt; denn bei dem allem meint er, kraft des an ihn Gedenkens, mit dem geliebten Gegenstande gleichsam sich sichtbar in Verbindung zu befinden. Ja, es ist sogar für alle Liebenden das der Anfang der Liebe, wenn sie nicht nur sich durch die Gegenwart des geliebten Gegenstandes beglückt fühlen, sondern auch, wenn derselbe abwesend ist, im Gedanken an ihn Liebessehnsucht empfinden. — 12. Darum bleibt derselbe selbst dann, wenn er uns durch sein Nichtanwesendsein Schmerz verursacht, unser Glück, und selbst in den Kümmernissen und Thränen der Liebe wohnt eine gewisse Lustempfindung. Der Schmerz nämlich wird empfunden, weil der geliebte Gegenstand nicht bei uns ist, die Lustempfindung aber liegt darin, daß wir seiner gedenken, ihn gewissermaßen vor Augen sehen, was er that und wie er war. Darum ist auch das wieder ein sehr richtiges Wort [2]):

„Also sprach er, doch Allen erweckt' er die Sehnsucht der Klage."

---

[1]) Ilias XVIII, 399.

[2]) Homer Ilias XXIII, 108. Wie tief hat übrigens in diesen unver-

13. Ferner ist Rache üben süß, denn Alles, was unerreicht uns Schmerz bereitet, bereitet erreicht uns Lust. Nun aber ist es für die Zürnenden ein unerträglicher Schmerz, wenn sie sich nicht rächen können, während die Hoffnung, es zu können, sie mit Freude erfüllt. — 14. Auch siegreich sein ist lustbringend, und zwar nicht allein für die Siegesehrgeizigen, sondern für alle Menschen; denn es entsteht dadurch eine Vorstellung von Ueberlegenheit, wonach alle Menschen mehr oder minder Verlangen tragen.

15. Weil das Siegen überhaupt lustbringend ist, so müssen nothwendig auch alle Spiele, die auf Kampf und Wettstreit hinauslaufen, lustbringend sein — denn da kommt das Siegen oft vor, — deßgleichen die Knöchel-, Ball-, Würfel- und Brettspiele [1]). Dasselbe gilt auch für die Vergnügungen ernster Art, die theils durch längere Gewohnheit zum Genusse werden, theils unmittelbar Lust gewähren, wie z. B. die Hetzjagd und alle Jagd. Denn wo Kampf, da ist auch Sieg, und das ist auch der Grund, warum das Prozessiren [2]) und das Disputiren denen, die daran gewöhnt und darin geübt sind, Vergnügen gewährt.

16. Ferner gehören Ehre und Ruhm zu den genußreichsten Dingen, weil dadurch in Jedem die Vorstellung erzeugt wird, daß er so etwas wie ein tüchtiger Mann sei, zumal wenn die, welche es sagen, Leute sind, die er für wahrhaft hält — (dergleichen sind aber die Nahestehenden in höherem Grade, als die Entfernten, und die Bekannten und Mitbürger mehr als die Fremden, die Zeitgenossen mehr als die Späterlebenden, die Einsichtigen mehr als die Unverständigen, und Viele mehr als Wenige; denn es ist in höherem Grade wahrscheinlich, daß die Zuerstgenannten Wahrheit reden, als die Letzteren), denn aus der Ehre und dem Ruhm von Wesen, die Einer tief unter sich hält, wie Kinder und Thiere, macht er sich, wenigstens um des

---

gleichlichen Betrachtungen über das Wesen der Liebe der alte Dichter in das Menschenherz geschaut.

[1]) Ueber diese Spiele der Alten findet man Ausführlicheres in Beckers „Gallus" Th. II, Exkurs 3, zu Scene 10.

[2]) Ein Hauptvergnügen der Athener.

Ruhmes selbst wegen, nichts, sondern höchstens aus einem andern Grunde.

17. Auch ein Freund gehört zu den angenehmen Dingen. Denn einerseits ist das Freundsein angenehm — wie denn Niemand ein Weinfreund ist, der sich nicht am Weine erfreut, — und ebenso andererseits ist auch das Freunde haben angenehm. Denn auch hier wird die Vorstellung erweckt, daß uns die Eigenschaft eines Guts zukomme, wonach alle begehren, die es wahrnehmen. Freunde haben aber heißt, um seiner selbst willen werth gehalten werden.

18. Auch das Bewundertwerden ist angenehm, eben wegen des darin liegenden Geehrtwerdens; und so ist auch das Geschmeicheltwerden und der Schmeichler angenehm, denn der Schmeichler ist ein anscheinender Bewunderer und ein anscheinender Freund. — 19. Auch das oftmals dasselbe thun ist angenehm, denn wir sahen [1]), daß die Gewohnheit etwas angenehmes ist. — 20. Auch die Abwechselung ist angenehm, denn Abwechselung führt auf einen naturgemäßen Zustand, weil ein beständiges Einerlei zu einem Uebermaße der vorhandenen Beschaffenheit wird. Daher der Spruch [2]):

„Wechsel ist in Allem süß!"

Aus diesem Grunde ist auch alles, was nur von Zeit zu Zeit kommt, angenehm, Menschen wie Dinge; denn es ist eine Abwechselung des gegenwärtig Vorhandenen, und zu gleicher Zeit ist auch alles, was nur von Zeit zu Zeit kommt, etwas Seltenes [3]).

---

1) Vergleiche oben §. 3. dieses Kapitels.

2) Aus Euripides „Orest" v. 228. Die philosophische Behandlung dieses Satzes gibt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik VII, cp. 11, §. 8., wo er gleichfalls den Euripideischen Vers citirt. Wenn athenische Komiker (cf. Porson zu Eurip. Or. 228) den Euripides wegen dieses, der Elektra in den Mund gelegten Ausspruchs, der im rasenden Herkules v. 1295. wieder seine Einschränkung findet, lächerlich zu machen suchten, so war dieß ein wohlfeiler Spott seichter und unredlicher Köpfe, die einen großen dramatischen Dichter von damals, wie heute, für Alles verantwortlich machten, was er seine Personen sagen läßt, und die das absolut nahmen, was seiner Natur nach bedingt zu nehmen ist.

3) Das „Seltene" ist ein Gut. S. oben Kap. VII, §. 14.

21. Auch das Lernen und das Sichverwundern ist in der Regel angenehm, denn in dem Sichverwundern liegt die Begierde zu lernen, so daß also das Verwundernswerthe zugleich ein Begehrenswerthes ist, in dem Lernen andererseits liegt das Sich in den natürlichen Zustand versetzen [1]).

22. Auch das Wohlthatenerweisen und das Wohlthatenempfangen gehört zu den angenehmen Dingen. Denn das Wohlthatenempfangen heißt, erlangen wonach Einer begehrt, und das Wohlthatenerweisen heißt soviel als: haben und mehr haben, als ein Anderer, beides Dinge, wonach die Menschen begehren. Und weil die Fähigkeit wohlzuthun ein Angenehmes ist, so ist es für die Menschen auch angenehm, ihre Nebenmenschen zurecht zu weisen und das Mangelhafte [2]) zu vollenden.

23. Da nun das Lernen einerseits, und das Sichverwundern andrerseits lustgewährend sind, so müssen auch solche Dinge [3]) nothwendig lustgewährend sein, wie z. B. Alles, was die Thätigkeit des nachahmenden Darstellers [4]) übt, gleichwie die Malerkunst, die Bildhauerei und die Poesie, und ebenso alles, was das vollendete Produkt einer solchen nachahmenden Darstellung ist, selbst wenn der dargestellte Gegenstand, an und für sich genommen, nicht angenehm ist. Denn nicht dieser ist es, woran sich der Beobachter freut, sondern es ist ein Schluß, der uns erkennen läßt: dieß ist das, so daß

---

[1]) Das von Horaz gepriesene Nil admirari läuft hierauf hinaus. Es ist nichts anders, als Erkenntniß und damit richtige Würdigung der Dinge, welche allerdings gegenüber dem nicht-begreifenden Anstaunen (admirari) allein dem Geiste Ruhe gibt. Das „Sich verwundern" (θαυμάζειν) ist nach Aristoteles der Ausgangspunkt alles Philosophirens, weil es ein Gefühl des Nichtwissens ist (Metaphys. I, Kp. 2, §. 15). Der Schlußpunkt aber ist das Beweisen, die befriedigte Einsicht in die Nothwendigkeit.

[2]) Das heißt: das von andern nicht zum Abschluß gebrachte. — Eine der feinsten psychologischen Bemerkungen, welche besonders die Philologenzunft bestätigt.

[3]) D. h. solche bei denen beides in's Spiel kommt.

[4]) Ich lese μιμούμενον mit Twinning und Tyrwhitt s. Buhle zu Arist. Poetik p. 302.

also eine Art von Lernen stattfindet [1]). — 24. Auch die Peripetien und das mit genauer Noth gerettet werden (ist lustgewährend), denn alle diese Dinge fallen unter die Kategorie des Wunderbaren [2]).

25. Ferner: da alles Naturgemäße angenehm ist, alles Verwandte aber je eins der Natur des andern gemäß ist, so muß auch alles Verwandte und Aehnliche in der Regel angenehm sein, wie z. B. der Mensch dem Menschen, das Pferd dem Pferde, der Jüngling dem Jünglinge. Daher denn auch die bekannten Sprüchwörter: „Gleich und gleich gesellt sich gern", und (das Homerische):

„Wie doch immer zum Gleichen —" [3])

und: „Ein wildes Thier thut dem andern nichts", und: „Eine Dohle hält sich zur andern", und was dergleichen mehr ist.

26. Da nun alles Aehnliche und Verwandte sämmtlich einander lustbringend ist, jeder aber am meisten zu sich selbst in diesem Verhältnisse [4]) steht, so müssen nothwendig alle Menschen, wenn auch in stärkerem oder schwächerem Grade, von Selbstliebe erfüllt [5]) sein, denn von jedem gelten, in Bezug auf sein Selbst, die Begriffe des Verwandten und Aehnlichen im allerhöchsten Grade. Da aber alle Menschen von Selbstliebe erfüllt sind, so muß auch das, was ihnen zu- und angehört, allen angenehm sein, z. B. ihre Werke [6]) und ihre Ansichten. Daher sind sie in der Regel auch Freunde der Schmeichelei, und lieben ihre Liebhaber, ihre Verehrer, und so auch ihre

---

1) Vgl. Aristot. Poetik. Kap. IV. und daselbst die Anmerkungen. Müller Gesch. und Theorie der Kunst. Th. II, S. 4 ff. S. 208—210. und Arist. de Partib. Animal. Kp. I.

2) Peripetie ist in der alten Tragödie der plötzliche Schicksalswechsel, das Umschlagen aus Glück in Unglück und umgekehrt. S. Arist. Poetik. Kp. XI. Müller a. a. O. Th. II, S. 143—148.

3) Der vollständige Homerische Vers (Odyssee XVII, 218) lautet:
Wie doch immer zum Gleichen ein Gott hinführet den Gleichen!
Vgl. Arist. Ethic. Nicomach. VIII, Kap. 1. §. 6. und daselbst Zell.

4) Der Verwandtschaft und Aehnlichkeit.

5) Aristoteles sagt wörtlich: „Selbstfreunde" oder „Selbstlieber". Ueber die Selbstliebe handelt Aristoteles im neunten Buche der Nikom. Ethik, Kap. IX. vergl. Eudem. VII, 6, M. Moral. II, 11.

6) Vgl. Arist. Nikom. Ethik. IX, cp. 7.

Kinder, die ja ihre Werke sind. Und darum ist auch das letztliche Vollenden eines Mangelhaften lustbringend, denn es wird ja dadurch gewissermaßen unser Werk [1]).

27. Ferner: da Herrschen das Süßeste [2]) ist, so ist auch im Rufe der Weisheit zu stehen süß. Denn Einsicht ist etwas herrscherhaftes, und die Weisheit ist Wissenschaft vieler und wunderbarer Dinge. Und weil ferner die Menschen in der Regel Liebhaber der Ehre sind, so muß nothwendig auch das Zurechtweisen Anderer eine lustbringende Sache sein. — 28. Deßgleichen: sich gerade mit demjenigen fortdauernd beschäftigen, worin jeder vorzugsweise seine größte Stärke zu haben glaubt, wie auch Euripides sagt [3]):

— Eben dazu drängt er sich
Und wendet auf er jedes Tages besten Theil,
Wo er sein Allerbestes zeigen kann.

29. Gleichermaßen muß, da auch das Spiel und jede Ausspannung zu dem Lustgewährenden gehört, nothwendig auch alles Lächerliche lustgewährend sein. Indessen, die näheren Bestimmungen über das Lächerliche sind besonders abgehandelt in den Vorträgen über Dichtkunst [4]).

Soviel also über das Lustgewährende. Was Unlustbringend sei, geht aus den Gegensätzen der eben besprochenen Punkte klar hervor.

---

[1]) Vgl. oben §. 22. Ein Beispiel: Sulla als Beendiger des Jugurthinischen, Pompejus des Sklavenkriegs.

[2]) Ich bemerke, daß in der Uebersetzung die Ausdrücke „lustbringend" oder „lustgewährend" und „angenehm", immer nur das eine griechische Wort (ἡδύ) wiedergeben, das in seiner Grundbedeutung „süß" heißt. Da wir kein Wort haben, das die materiellsinnliche und die geistige Lust gleichmäßig ausdrückt, so ist der Wechsel nothwendig.

[3]) Die auch sonst von Aristoteles (Problem. XVIII, 6), und ausführlicher von Platon (Gorgias p. 484 E und p. 485 E) citirte Stelle ist aus Euripides verlorener Tragedie Antiope. S. Valckenaer's Diatribe p. 80 ff. (ed Lips.).

[4]) In der uns erhaltenen Aristotelischen Poetik findet sich nur noch die Definition des Lächerlichen (Poet. Kp. 5.), und diese, so wie eine andere Stelle der Rhetorik (III, Kp. 18.) beweiset unwidersprechbar, daß wir das vollständige Werk des Aristoteles über die Kunst der Dichtung nicht mehr besitzen.

Zwölftes Kapitel.

Die Motive also, um derentwillen die Menschen unrecht begehen, sind die so eben aufgezählten. Jetzt wollen wir sehen, unter welchen Umständen und Verhältnissen und gegen wen sie es begehen.

2. Was den ersten Punkt betrifft[1]), so begehen die Menschen Unrecht in Fällen, wo sie glauben, daß die Sache auszuführen möglich, und zwar speziell für sie möglich sei, mögen sie nun glauben, daß ihr Thun verborgen bleiben werde, oder daß sie im Entdeckungsfalle nicht zur Bestrafung gezogen werden, und daß im Falle einer Bestrafung die Strafe für sie und für die, deren Schicksal ihnen am Herzen liegt, geringer sein werde, als der Vortheil. Was nun als möglich erscheint, und was als unmöglich, davon wird später die Rede sein[2]), denn diese Begriffe gehören allen Redegattungen gemeinsam an. Was aber die unrechtthuenden Individuen betrifft, so halten sich diejenigen vorzugsweise in der Lage[3]) ungestraft Unrecht zu begehen, welche das Vermögen der Rede im hohen Grade besitzen, oder in vielen Prozeßkämpfen erfahren und versucht sind, oder solche, die viele Freunde haben, oder reich sind. — 3. Und zwar halten sie sich in dieser Lage ganz besonders, wenn sie selbst sich im Besitze der genannten Mittel befinden; wo nicht, auch dann, wenn sie solche Leute zu Freunden, Helfern und Theilnehmern haben. Denn das alles sind Dinge, durch die sie in Stand gesetzt werden, die Sache zu thun, und verborgen zu bleiben und keine Strafe zu leiden.

4. Ferner[4]): wenn man entweder mit denen, gegen die man Unrecht begeht, oder mit den Richtern befreundet ist. Denn Freunde sind gegen einander nicht vor Unrecht auf der Hut, und vertragen

---

[1]) D. h. unter welchen Umständen man im Leben Unrecht begeht, wovon im Folgenden zwölf Fälle specialisirt werden.

[2]) S. unten B. II, Kap. 19.

[3]) Aristoteles' Text hat auch hier das Wort „möglich" (vermögend δυνατοί und δυνάμενοι) beibehalten.

[4]) Man ergänze: begehen die Menschen Unrecht.

sich auch lieber, ehe sie vor Gericht gehen; die Richter aber begünstigen die, denen sie befreundet sind, und lassen sie entweder ganz frei ausgehen, oder legen ihnen doch nur geringe Strafen auf. — 5. Geschützt vor Entdeckung ferner sind einmal solche Individuen, deren Persönlichkeit mit den ihnen zur Last gelegten Vergehen im Widerspruche steht, wie z. B. ein Schwacher, der gewaltthätige Mißhandlung eines Andern, oder ein Armer und Häßlicher, der Ehebruch begangen hat. Ferner alles, was gar zu offen und vor aller Welt Augen verübt ist, denn dagegen ist man nicht auf der Hut, weil Niemand es für möglich hält. — 6. Ferner [1]): was so furchtbar und überhaupt von solcher Art ist, daß man denken muß: kein einziger Mensch würde dergleichen zu thun wagen; denn auch gegen solche Dinge ist man nicht auf der Hut. Denn alle Welt sucht sich zwar gegen die gewöhnlichen Rechtsverletzungen, ebenso wie gegen die gewöhnlichen Krankheiten, zu schützen, aber vor einer Krankheit, die noch nie irgend ein Mensch gehabt hat, nimmt sich Niemand in Acht. —

7. Ferner: alle solche, die entweder keinen oder viele Feinde haben. Denn die ersteren rechnen darauf, unentdeckt zu bleiben, weil Niemand sich vor ihnen in Acht nimmt, die andern bleiben vor Entdeckung geschützt, weil man von ihnen nicht glaubt, daß sie sich an Leute wagen werden, die gegen sie auf der Hut sind, und weil sie die Ausrede haben, „sie würden es ja gar nicht gewagt haben."

8. Ferner: die, denen eine Verbergung zu Gebote steht, sei dieß nun eine Veränderung, oder ein Hehlwinkel, oder ein leichter Absatz (des widerrechtlich erworbenen Gegenstandes). Deßgleichen alle, denen es möglich ist, im Falle sie entdeckt werden, die gerichtliche Verfolgung von sich abzuwälzen, oder sie auf die lange Bank zu schieben, oder die Richter zu bestechen; und ebenso alle die, welche, wenn wirklich Strafe über sie verhängt wird, in der Lage sind, die Vollstreckung derselben von sich abzuwälzen oder weit hinaus zu schieben, oder die aus Mittellosigkeit nichts zu verlieren haben.

---

[1]) Ergänze: sind geschützt vor Entdeckung diejenigen, die etwas begehen —

9. Ferner: die, welchen ein offenbarer großer und unmittelbar naher Gewinn vorliegt, während die Strafen klein oder unbemerklich und im weiten Felde stehend erscheinen. Deßgleichen, wenn die Verbrechen solche sind, bei denen die Strafe mit dem zu erlangenden Vortheil in keinem Verhältnisse steht, wie das z. B. bei der Usurpation der Gewaltherrschaft in der Meinung der Menschen der Fall ist [1]).

10. Ferner alle die, denen die Rechtsverletzungen, welche sie begehen, handgreiflicher Gewinn sind, während die Strafen ihnen blos Schande bringen; und ebenso die, denen umgekehrt ihre Vergehungen sogar ein gewisses Lob einbringen — wie z. B. wenn es sich trifft, wie das beim Zenon der Fall war, daß der Unrechtthuende, indem er das Recht versteht, zugleich für einen Vater oder eine Mutter Rache nimmt [2]) — während die Strafen nur auf Geld oder Verbannung oder dergleichen lauten; denn aus beiden Gründen, und in dem einen wie in dem andern Falle, verüben Menschen Rechtsverletzungen, nur sind es nicht dieselben Menschen, sondern Menschen von entgegengesetztem sittlichem Charakter.

11. Ferner: die, welche häufig entweder unentdeckt geblieben, oder wenn nicht, unbestraft geblieben sind. Ferner: die, denen ein Anschlag häufig mißglückt ist; denn es gibt auch unter solchen Subjekten einige, wie unter den Kriegs- und rauflustigen, die immer wieder Lust haben von neuem anzubinden [3]). — Ferner: diejenigen,

---

[1]) Louis Napoleon, der Kaiser der Franzosen, wagte bei seinem Staatsstreiche nicht einmal sein Leben, da die Republik, die er zu stürzen unternahm, um sich zum Alleinherrscher zu machen, die Todesstrafe für alle politischen Vergehen abgeschafft hatte!

[2]) Das hier angeführte Beispiel des Zenon ist unbekannt, und mag sich auf einen Athenischen Tagesvorfall beziehen, dergleichen mehreres in dieser Rhetorik vorkommt. Vgl. in diesem Kap. §. 17—18.

[3]) Vierter Handwerksbursche.

„Nach Burgdorf kommt herauf! Gewiß, dort finden wir
Die schönsten Mädchen und das beste Bier
Und Händel von der ersten Sorte!"

Fünfter.

„Du überlustiger Gesell,
Juckt dich zum drittenmal das Fell?
Ich mag nicht hin, mir graut es vor dem Orte.

welchen das Angenehme [1]) sofort zu Theil wird, während das Schmerzliche erst später erfolgt, oder die den Gewinn in nächster Nähe, die Strafe aber erst in später Ferne ihrer warten sehen. Zu dieser Klasse gehören nämlich die Unenthaltsamen; Unenthaltsamkeit aber findet Statt in Bezug auf Alles, was überhaupt Gegenstand des Begehrens der Menschen ist.

13. Ferner umgekehrt auch diejenigen, für welche das Schmerzliche oder die Strafe sofort eintritt, während dagegen die angenehmen und nützlichen Folgen das Spätere und länger Dauernde sind; denn die Enthaltsamen und Klügeren sind es, welche solche Ziele verfolgen. — 14. Ferner: alle die, bei denen es in der Meinung der Menschen den Anschein haben kann, als hätten sie aus Zufall so gehandelt, oder aus Nothwendigkeit, oder aus Naturdrang, oder aus Gewohnheit, und als hätten sie mit einem Worte nur gefehlt, aber nicht absichtlich Unrecht gethan, und die Ursache haben, auf billige Nachsicht zu rechnen. — 15. Ferner: alle die, welche bedürftig sind. Bedürftig ist man aber auf zweierlei Weise, nämlich entweder eines Nothwendigen, wie die Armen, oder einer Ueberflüssigkeit, wie die Reichen. — 16. Ferner die, welche in überaus gutem oder in überaus schlechtem Rufe stehen: die erstern, weil man es ihnen nicht zutrauen wird, die andern, weil man ihnen darum nicht mehr mißtrauen wird.

So also sind die Menschen beschaffen, welche es unternehmen Unrecht zu begehen.

17—18. Die Personen und Dinge aber, gegen welche und in Bezug auf welche man Unrecht begeht, sind erstens: solche, die das haben, dessen man bedarf, entweder zur Nothdurft, oder um Andere zu überbieten, oder zum Sinnengenuß, mögen sie nun uns fern oder nahe sein; denn den letzteren läßt sich schnell etwas abnehmen, und für die ersteren Individuen liegt die Vergeltung auf der langen Bank, wie z. B. die dachten, welche die Karthagischen Schiffe plünderten [2]).

---

[1]) Welches aus ihrer Handlung ihnen zu Theil wird.

[2]) Der Artikel scheint anzudeuten, daß Aristoteles hier auf ein Faktum, auf Athenische Kaper anspielt, welche aus dem genannten Grunde Karthagische Schiffe beraubten, weil sie dachten: von Karthago nach Athen sei der Weg

— 19. Ferner solche, die nicht vorsichtig auf ihrer Hut sind, sondern leicht vertrauen. Denn die sind leicht unbewacht hinters Licht zu führen; ebenso die Bequemen, denn nur der Eifrige pflegt sein Recht zu verfolgen. Ferner die Zartfühlenden, denn diese mögen nicht um Gewinn und Verlust streiten. — 20. Ferner solche, die schon von Vielen Unrecht erlitten haben, ohne zur Klage vorzuschreiten, denn solche sind, wie das Sprüchwort sagt: Myser-Beute[1]).

21. Ferner die, welchen man noch nie, ebenso wie die, welchen man schon vielmals Unrecht angethan hat. Denn beide Klassen von Menschen sind wenig auf ihrer Hut, die einen, weil man ihnen eben noch nie etwas gethan hat, die andern, weil sie glauben, daß man ihnen doch nicht noch einmal Unrecht thun werde. — 22. Ferner: solche, die in schlimmem Verdachte stehen, oder die leicht zu verdächtigen sind; denn dergleichen Leute entschließen sich weder Recht zu suchen, weil sie Scheu vor den Richtern haben, noch sind sie (wenn sie es thun) im Stande sich Glauben zu verschaffen. Zu dieser Klasse gehören alle die, welche gehaßt oder beneidet werden. — 23. Ferner: die, gegen welche man einen Vorwand hat, von ihren Vorfahren, oder von ihnen selbst, oder von ihren Freunden her, daß sie entweder uns selbst, oder unsern Vorfahren, oder den uns zunächst stehenden Personen Uebles gethan haben, oder haben anthun wollen; denn, wie es im Sprüchwort heißt: „Die Schlechtigkeit braucht blos einen Vorwand". — 24. Ferner: unsere Feinde und unsere Freunde; denn bei den letzteren ist's leicht[2]), bei den ersteren süß.

---

weit, und es habe Zeit, ehe man von Karthago aus einen Prozeß gegen sie in Athen einleite. Auch diese Anführung gehört in die Klasse der Tagesvorfälle. S. oben zu §. 10.

[1]) „Beute der Myser" d. h. „gute Beute" selbst für Leute wie die Myser, die als ein friedliches und gutmüthiges, aber sehr einfältiges Nomadenvolk (Strabo VII, p. 296, Ausleger zu Herodot VII, 74.) auf einer sehr niedrigen Kulturstufe standen, und deren Einfalt, wie wir aus dieser Stelle des Aristoteles sehen, sprichwörtlich war. Auch Cicero pro Flacco 27. spielt in den Worten; Mysorum ultimus (der letzte der Myser) auf die sprüchwörtliche Verächtlichkeit dieser Nation an.

[2]) Nämlich: Ihnen übel mitzuspielen.

Ebenso die, welche keine Freunde haben, und die, welche sich weder auf das Reden, noch auf das Handeln [1]) gehörig verstehen, denn solche unternehmen es entweder gar nicht, einen Prozeß anzufangen, oder sie vergleichen sich, oder sie richten nichts aus. — 25. Ferner: alle die, deren Interesse es nicht gestattet, ihre Zeit damit hinzubringen, daß sie Prozeß oder Urtheilsvollziehung abwarten, wie z. B. die Fremden, oder Handarbeiter, denn solche lassen sich mit einer Kleinigkeit abfinden und zum Schweigen bewegen. — Ferner: Leute, welche viel Unrechtfertiges, und zwar eben solches begangen haben, wie jetzt an ihnen begangen wird. Denn die öffentliche Meinung findet darin nahezu gar kein Unrecht, wenn an Einem ein Unrecht begangen wird, dergleichen derselbe früher selbst zu verüben gewohnt war; ich meine z. B. wenn etwa Jemand einem Menschen, dessen eigene gewöhnliche Handlungsweise übermüthig war, eine schimpfliche Behandlung angedeihen läßt. — 27. Ferner: alle die, welche Uebles entweder gethan, oder gewollt haben, oder wollen, oder thun werden. Denn solchen Leuten übel mitzuspielen, ist nicht nur eine Lust, sondern gilt auch für ehrenvoll und für etwas, was nahezu gar kein Unrecht ist. — 28. Ferner: alle die, durch deren Kränkung man Freunden und verehrten Personen, oder Geliebten, oder höher stehenden, und mit einem Worte, Leuten einen Gefallen erweist, von denen man abhängt, und von denen man nachsichtige Beurtheilung erwarten kann. — 29. Ferner: solche, die man schon angeklagt und von denen man sich bereits vorher offen losgesagt hat, — ein Verfahren, wie es z. B. Kallippos bei seiner Handlungsweise gegen Dion beobachtete — [2]); denn auch da sieht es nahezu wie kein Unrecht aus. — 30. Ferner: solche, gegen die bereits, wenn man es nicht selbst thut, Andere einen Streich zu verüben im Begriff sind, weil

---

[1]) Unter „Handeln" ist hier die Geschäftskunde und Uebung im Prozeßführen gemeint.

[2]) Kallippos (oder, wie ihn Cornelius Nepos nennt, Kallikrates) war ein geborner Athener, der mit Platons Freund Dion aus dem Peloponnes nach Sicilien gegangen war. Ueber die niederträchtige List, welche er anwendete, den Dion zu stürzen und schließlich zu ermorden, findet man das Nähere erzählt bei Cornel. Nepos (Leben Dions cp. 8) und bei Plutarch.

dann gleichsam kein Bedenken mehr gestattet ist; wie man erzählt, Aenesidemos habe dem Gelon, als dieser eine Stadt überfallen und ihre Bewohner in die Sklaverei verkauft hatte, dafür als für einen glücklichen Kottaboswurf ein Preisgeschenk übersandt, um damit anzudeuten, daß er selbst das Gleiche im Schilde geführt habe, und jener ihm nur zuvorgekommen sei[1]). — Ferner: solche, durch deren Beeinträchtigung man in den Stand gesetzt wird, viel Gutes zu thun, weil man in solchen Fällen glaubt, es leicht wieder gut machen zu können, was auf das Wort Jasons von Thessalien[2]) hinausläuft: „er müsse zuweilen einiges Unrecht thun, um die Möglichkeit zu haben viel Gerechtes zu thun."

32. Ferner ist man geneigt Unrecht zu begehen in solchen Fällen, wo alle Welt, oder doch viele Menschen, dasselbe zu thun pflegen, denn da hält man sich der Verzeihung sicher. — 33—34. Ferner: bei Gegenständen, die leicht zu verheimlichen sind, wohin alles das gehört, was schnell verbraucht wird, wie z. B. alle Eßwaaren, oder was sich durch Umgestaltung, Umfärbung und Mischung leicht verändern läßt, oder was sich überall leicht aus dem Gesicht bringen läßt, wohin alles gehört, was leicht fortzutragen und in kleinen Räumen zu verstecken ist[3]). — 35. Deßgleichen solche Dinge, denen andere ununterscheidbar gleich oder ähnlich sind, welche der Unrecht-

---

1) Die beiden hohen Herren, beide Tyrannen, Gelon von Syrakus, Aenesidemos von Leontini in Sicilien, hatten, ohne von einander zu wissen, jeder den gleichen Anschlag gegen irgend welche Stadt im Schilde geführt. Gelon aber war seinem Herrn Bruder zuvorgekommen, und dieser erkannte dieß durch einen Witz an, indem er das Ganze wie eine stillschweigende Wette beim „Kittabosspiel" betrachtete, und dem Gelon, gleichsam als hätte dieser ihn durch einen geschickten „Wurf" besiegt, eine Prämie auszahlte. Die Thatsache wird sonst von keinem Alten berichtet, ist aber sehr charakteristisch für die Naivetät der alten hellenischen Tyrannen. Vgl. Arist. Polit. V, 9.

2) Der Wahlspruch dieses genialen thessalischen Tyrannen, eines Geistesverwandten Louis Napoleons, lautete nach Plutarch (Politische Lehren Kp. 56). „Wer im Großen gerecht sein will, muß im Kleinen Unrecht thun." Vgl. die Ausl. zu Arist. Polit. III, Kap. 2. und Pauly's Realencycl. IV. S. 29 ff.

3) Bis hierher hatte Aristoteles (nach §. 17 dieses Kapitels) die Personen charakterisirt, gegen die man gewöhnlich Unrecht begeht. Jetzt wendet er sich zu den Dingen und Gegenständen, welche das Unrecht begünstigen.

thuende schon vor seiner That besaß. Ferner: in allen solchen Fällen, wo die in ihrem Rechte Gekränkten sich scheuen, laut zu werden, wie z. B. bei strenger Vergewaltigung an der eigenen Gattin oder an ihren Söhnen. Ferner: in allen Fällen, wo der, der sein Recht sucht, den Schein der Prozeßsucht auf sich laden würde, z. B. in allen unbedeutenden Dingen und in solchen, die man gewöhnlich hingehen läßt.

Das wären also ungefähr die Bestimmungen über die Fragen: unter welchen Umständen, bei welchen Veranlassungen, an was für Leuten und aus welchen Motiven man Unrecht zu thun pflegt.

Dreizehntes Kapitel.

Jetzt wollen wir die sämmtlichen rechtswidrigen und rechtlichen Handlungen in bestimmte Klassen eintheilen, indem wir dabei von folgenden Grundsätzen ausgehen.

Es scheidet sich bekanntlich[1]) alles, was Recht und was Unrecht ist, sowohl nach den zweierlei Arten von Gesetz, als nach den Personen, an welchen es begangen wird, in zweifacher Weise.

2. Ich nenne nämlich Gesetz einmal das besondere, zweitens das allgemeine. Das besondere ist dasjenige, welches jede besondere Menschenvereinigung für sich besonders festgestellt hat, mag es nun geschrieben oder ungeschrieben sein; das allgemeine ist das in der Natur des Menschen begründete. Es gibt nämlich, wie so ziemlich alle Menschen ahnen, ein natürliches allgemeines Recht und Unrecht, auch da, wo keine Staatsgemeinschaft der Menschen untereinander und keine vertragsmäßige Uebereinkunft vorhanden ist, wie denn z. B. auch die Sophokleische Antigone es deutlich ausspricht, es sei recht, den Polynikes, trotz des Verbots, zu bestatten, weil dieß eine Forderung des natürlichen Rechts sei:

> Denn nicht blos heut und gestern, nein, von ewig her
> Ist dieß Gesetz in Kraft und Niemand weiß, seit wann[2])!

---

[1]) S. oben Kap. 10. und Eth. Nic. V, Kp. 10.
[2]) Soph. Antig. 456 ff. vgl. unten Kp. 15 §. 6.

und so spricht sich auch Empedokles aus über das Gebot: nichts Lebendiges zu tödten, denn dieses sei nicht für Einige recht, für Andere unrecht — [1])

„Sondern erstreckt allwärts sich, als alte gebotene Satzung,
Ueber des Aethers Gebiet und den unermeßlichen Weltraum."

Und ebenso auch Alkidamas in seiner Messenischen Rede [2]) — —

In Bezug auf diejenigen, gegen welche es begangen wird, ist das Unrecht wieder zwiefach bestimmt. Denn, was man thun oder nicht thun soll, bezieht sich entweder auf ein Gemeinwesen oder auf ein einzelnes Glied desselben. Daher können auch sowohl die widerrechtlichen Handlungen in zweifacher Beziehung verübt und gethan werden, nämlich entweder gegen eine einzelne bestimmte Person, oder gegen das Allgemeine. Denn wer Ehebruch begeht oder einen Menschen schlägt, der schädigt eine einzelne bestimmte Person, wer aber sich der Wehrpflicht entzieht, das Gemeinwesen.

4. Nachdem wir so die sämmtlichen Rechtsverletzungen unter bestimmte Klassen gebracht und gesehen haben, daß sie entweder gegen das Allgemeine, oder gegen Einen, oder mehrere Einzelne begangen werden, wollen wir das Weitere abhandeln, indem wir die Frage: was heißt Unrecht erleiden? wieder aufnehmen.

5. Bekanntlich heißt Unrecht erleiden: von Jemandem, der es uns mit Absicht anthut, etwas Ungerechtes erleiden [3]); denn unrechtthun, haben wir oben gesagt, schließt den Begriff des Freiwilligen ein. — 6. Wenn es nun nothwendig ist, daß der Unrechtleidende

---

[1]) Ueber dieses Gebot des berühmten ionischen Naturphilosophen vergl. Brandis Geschichte der Griech. Philos. I, 331.

[2]) Alkidamas aus Eläa in Asien, Schüler des berühmten Sophisten Gorgias und selbst als Redekünstler in Athen ausgezeichnet, wird von Aristoteles weiterhin im dritten Buche, Kap. 3, mehrfach kritisirt in seinen Stilfehlern. Wir haben von ihm noch zwei Reden übrig. Die „Messenische", in welcher er, nach dem Scholiasten, die von Lakedaimon abgehaltenen Messenier vertheidigt haben soll, ist verloren. Die Rede aber, auf welche Aristoteles hier anspielt, und die in unserem Texte fehlt (s. C. Spengel Art. scriptores p. 19 (33) p. 175 vgl. Krüger zu Dionys. Halic. Historiogr. p. 14) lautete nach Angabe des Scholiasten: „der Gott hat Alle frei geschaffen, und Keinen hat die Natur zum Sklaven bestimmt".

[3]) Vgl. Ethic. Nicomach. V, cp. 11, oben Kp. 10, §. 3.

geschädigt wird, und zwar gegen seinen Willen geschädigt ist, so brauchen wir uns bei dem Begriff des Schadens hier nicht weiter aufzuhalten, denn es ist der Begriff dessen, was Schaden ist, aus dem früher Gesagten klar [1]); denn wir haben die einzelnen Güter und die einzelnen Uebel für sich besonders im Vorhergehenden durchgenommen, und das Freiwillige als das bezeichnet, was Einer wissentlich thut [2]).

7. Demgemäß müssen also alle Anklagen sich entweder auf das Allgemeine, oder auf ein Besonderes beziehen, und der Thäter muß entweder unwissentlich und unfreiwillig, oder freiwillig und wissentlich, und in dem letzteren Falle entweder mit wohlbedachtem Vorsatze oder aus Leidenschaft gehandelt haben. — 8. Was nun die leidenschaftliche Aufwallung [3]) anlangt, so wird von dieser gesprochen werden, wenn wir von den Leidenschaften handeln; von den Vorsätzen dagegen und von den Umständen, unter welchen sie gefaßt werden, ist im Vorhergehenden die Rede gewesen [4]).

9. Da es nun vielfältig vorkommt, daß die Angeklagten zwar nicht zugestehen, daß sie die That gethan haben, aber entweder die von dem Kläger gegebene Bezeichnung desselben, oder die Bezeichnung des Gegenstandes derselben nicht zugestehen, — indem sie z. B. sagen: sie hätten den Gegenstand allerdings genommen, aber nicht „gestohlen“, und: sie hätten zuerst geschlagen, aber nicht „gemißhandelt“, und: sie hätten bei dem Frauenzimmer geschlafen, aber keinen „Ehebruch“ verübt, oder auch: sie hätten zwar Diebstahl, aber keinen „Tempelraub“ verübt — denn sie hätten nichts, was einem Gotte gehört, genommen; oder: sie hätten freilich übergepflügt, aber nicht zum Schaden von Gemeindeeigenthum; oder sie hätten freilich mit dem Feinde verhandelt, aber nicht Verrath geübt, — so wird es um solcher Fälle willen nöthig sein, auch für dieselbe fertige Begriffsbestimmungen davon zu haben, was Diebstahl, was Gewaltthat, was Ehebruch ist, damit wir, mögen wir nun das

---

1) Vgl. oben Kap. 5 und 6.

2) S. oben Kp. 10, §. 3.

3) Den eigentlichen „Zorn“, von dem unten II, Kp. 2, gehandelt wird.

4) S. oben Kap. 5—6. und 10 §. 16.

Stattfinden oder Nichtstattfinden dieser Kategorien darthun wollen, im Stande sind, das Recht klar vor Augen zu stellen.

10. Es drehen sich nämlich alle solche Fälle um die Frage, ob etwas ungerecht oder schlecht sei, oder nicht. Denn der bewußte Vorsatz ist es, in welchem die Schlechtigkeit und das Unrechtthun liegt, und derartige Bezeichnungen, wie „Mißhandlung" und „Diebstahl" schließen den Begriff der Vorsätzlichkeit in sich; denn wenn Einer Einen blos geschlagen hat, so hat er ihn darum noch nicht allemal auch „gemißhandelt", sondern nur dann, wenn er es in einer bestimmten Absicht gethan hat, z. B. um jenen zu beschimpfen, oder um sein Müthchen an ihm zu kühlen. Ebenso hat Einer, der etwas heimlich weggenommen hat, damit noch nicht schlechtweg „gestohlen", sondern nur dann, wenn er einem Andern zum Schaden und zu eigenem Vortheil es genommen, hat er als Dieb gehandelt. Und ähnlich, wie mit diesen, verhält es sich auch mit den andern derartigen Bezeichnungen.

11—12. Während wir nun oben zwei Arten gerechter und ungerechter Handlungen schieden, nämlich solche, die es nach dem geschriebenen, und solche, die es nach dem ungeschriebenen Rechte sind, so haben wir jetzt von denen, über welche die Gesetze sprechen, bereits gesprochen. Die Fälle des ungeschriebenen Rechts aber sind zweifacher Art. Erstens solche, wobei es sich um ein außergewöhnliches Maß von Tugend und Schlechtigkeit handelt, und worauf Schmach und Lob, Ehrlosigkeit und Ehre und Ehrengaben stehen, z. B. wenn Einer sich dankbar bezeigt gegen den, der ihm wohlgethan, wenn er seinem Wohlthäter wieder wohlthut, wenn Einer sich hilfreich gegen seine Freunde erweist, und was dergleichen sonst mehr ist; zweitens solche, wo sich das betreffende geschriebene Gesetz als mangelhaft zeigt. — Die Billigkeit erscheint auch als gerecht [1], in Wirklichkeit aber ist billig das, was im Widerspruche mit dem geschriebenen Gesetze [2] gerecht ist. Solche Mangelhaftigkeit des geschriebenen Gesetzes kommt aber vor, theils mit, theils ohne Willen der Gesetzgeber: ohne ihren Willen, wenn sie es übersahen, mit ihrem

---

[1] Sollte also in dem geschriebenen Gesetze inbegriffen sein.

[2] Oder: „über das geschriebene Gesetz hinaus".

Willen, wenn sie nicht im Stande sind einen festen Begriff aufzustellen, sondern wenn einerseits die Nothwendigkeit vorliegt sich allgemein auszudrücken, während andererseits die Sache nicht absolut, sondern nur meistentheils so ist; und ebenso überall da, wo es nicht leicht ist, eine feste Bestimmung aufzustellen, wegen der Unendlichkeit der Einzelfälle, z. B. bei der Bestimmung der „Verwundung", wie groß und wie beschaffen das Eisen sein müsse [1]), denn da würde Einer sein Leben lang daran aufzuzählen haben und nicht fertig werden.

14. Ist nun der Gegenstand unbestimmbar, und soll doch eine gesetzliche Bestimmung darüber gegeben werden, so muß dieselbe sich allgemein ausdrücken, wovon denn die Folge ist, daß Einer, der auch nur mit einem Ringe am Finger, der also den Schlag verstärkt, die Hand gegen Jemand erhebt und ihn schlägt, nach dem Buchstaben des Gesetzes schuldig ist und eine widerrechtliche That begeht; in der Wirklichkeit aber begeht er eine solche nicht, und hier tritt der Begriff der Billigkeit ein.

15—16. Ist nun die von uns gegebene Bestimmung des Begriffs der Billigkeit richtig, so erhellt zugleich, welche Dinge und Personen in Einzelfällen billig und unbillig sind. Billig nämlich ist alles dasjenige, wobei man Nachsicht und Verzeihung üben muß; billig ist ferner, daß man Fehler und Rechtsverletzungen nicht mit gleichem Maße mißt, und ebensowenig Fehler und Unfälle. **Unfälle** sind alle solche Handlungen, deren Resultate unerwartet und nicht aus böser Absicht, **Fehler** dagegen alle solche, deren Resultate zwar nicht unerwartet, aber doch nicht aus Böswilligkeit entspringen; Rechtsverletzungen endlich alle solche, deren Resultate ebensowohl erwartete, als aus Böswilligkeit entsprungene sind [2]); denn alles, wobei Begierde ins Spiel kommt, hat seine Quelle in der Böswilligkeit.

17—18. Billig ist es ferner auch, mit menschlichen Schwächen Nachsicht zu haben, deßgleichen nicht auf das Gesetz, sondern auf den Gesetzgeber, nicht auf den Wortlaut des Gesetzes, sondern auf die Absicht des Gesetzgebers, nicht auf die That, sondern auf den Vor-

---

[1]) Nämlich: um den Begriff der Verwundung zu konstatiren. **Knebel.**

[2]) Vgl. Nikom. Ethik V, 20 und Biese II, 357.

satz, nicht auf den Theil, sondern auf das Ganze, und ebenso nicht darauf zu sehen: in welchem Lichte Jemand in dem vereinzelten gegenwärtigen Falle erscheint, sondern wie er sonst während seines ganzen Lebens, oder doch in den meisten Fällen, sich zeigte. Billig ferner ist es, mehr des Guten, als des Bösen, das uns widerfahren, eingedenk zu sein, und empfangener Gutthaten mehr, als erwiesener; ferner: erlittene Unbill ruhig ertragen, lieber durch Worte als durch Handlungen sich Recht verschaffen mögen, und sich lieber vor dem Schiedsrichter vergleichen wollen, als seine Sache vor Gericht ausfechten. — 18. Denn der Vergleichsrichter faßt die Billigkeit in's Auge, während dagegen der Richter nur auf das Gesetz sieht, und eben dazu ist das Schiedsgericht erfunden worden, damit die Billigkeit zur Geltung komme. Soviel von dem, was billig ist.

Vierzehntes Kapitel.

Eine Rechtsverletzung (Vergehen) ist um so größer, je größer die Ungerechtigkeit ist, aus der sie hervorgeht, daher denn auch die allerkleinsten oft die allergrößten sein können, wie z. B. das Vergehen, dessen Kallistratos den Melanopus anschuldigt: daß er die Tempelbaukommissarien um drei Halbobelien heiliges Gut betrügerisch übervortheilt habe [1]). Bei der Gerechtigkeit dagegen verhält es sich umgekehrt. Diese Verhältnisse beruhen auf dem Begriffe der zu Grunde liegenden Möglichkeit [2]); wer nämlich drei Halbobelien heiliges Gut stiehlt, von dem nimmt man an, daß er fähig sei, auch jedes andere Unrecht zu begehen. In gewissen Fällen also bestimmt sich der Begriff des größeren Vergehens nach dieser Betrachtungsweise, in andern dagegen nach dem angerichteten Schaden.

---

1) Ueber diesen Rechtshandel, der zur Zeit des Aristoteles in Athen Aufsehen gemacht haben muß, wissen wir nichts Genaueres. Der Gegenstand der Anklage war äußerst gering, aber er erhielt die größte Wichtigkeit durch den Umstand, daß das Veruntreute „heiliges Gut" war. Ueber Kallistratos s. oben zu Kap. VII, §. 9.

2) D. h. dessen, wozu Einer wohl fähig wäre.

2. Ferner ist ein grösseres Vergehen dasjenige, wofür es keine entsprechende Strafe gibt, sondern jede zu gering ist; deßgleichen was sich nicht gut machen läßt, denn ein solches Vergehen trifft schwer und ist unmöglich zu sühnen. Ferner: das, wofür der leidende Theil keinen Richterspruch erlangen kann, denn ein solches Vergehen ist ein nicht wieder gut zu machendes, weil Richterspruch und Bestrafung allein wieder gut machen können [1]).

3—4. Ferner: wenn der Gekränkte und Geschädigte sich selbst darüber ein schweres Leid angethan hat, denn in solchem Falle verdient doch der Schädiger mit einer noch grösseren Strafe belegt zu werden. Dahin gehört z. B. der Fall, in welchem Sophokles [2]) als Rechtsanwalt für Euktemon, der sich wegen der ihm angethanen Ehrenbeleidigung selbst entleibt hatte, die Behauptung aussprach: er könne auf Zuerkennung keiner geringeren Strafe antragen, als die sei, welche der Beleidigte gegen sich selbst erkannt habe.

4. Ferner: was Einer allein, oder zuerst, oder mit Wenigen begangen hat; aber auch öftere Wiederholung desselben Fehlers verstärkt die Schwere. Ferner: jedes Vergehen, aus dessen Anlaß neue entsprechende Verhütungs- und Strafmaßregeln ausgedacht und festgesetzt worden sind, wie z. B. in Argos jeder gebüßt wird, um dessentwillen eine gesetzliche Verordnung erlassen worden ist, sowie alle diejenigen, um derentwillen das (neue) Gefängniß erbaut wurde [3]).

5. Ferner ist ein Vergehen um so schwerer, je bestialischer es ist [4]). Ferner: mit je mehr Vorbedacht es ausgeführt ist; ferner: jedes Vergehen, welches der Art ist, daß die, welche davon hören, mehr von schaudernder Furcht für sich, als von Mitleid ergriffen werden [5]).

Was nun die rednerische Darstellung betrifft, so wird durch

---

[1]) In den Textworten (κόλασις, ἴασις) scheint ein sprüchwörtliches Wortspiel zu liegen.

[2]) Ein Redner zur Zeit des Peloponnesischen Krieges.

[3]) Scheint auf ein Tagesereigniß zu gehen.

[4]) D. h. jemehr in demselben die thierische Natur des Menschen hervortritt.

[5]) Ein Beispiel davon erzählt Cicero in den Tuskulanen III, 27, die niederträchtige Ermordung des Pompejus.

solche die Schwere der Vergehen in der Weise gesteigert, daß man aufzeigt: wie der Thäter viele rechtliche Bande zerrissen oder verletzt hat, wie z. B. Eidschwüre, Handschlag, Gelöbnisse, Eheverträge, denn aus der großen Anzahl von Freveln resultirt ein Uebermaß. — 6. Ferner: daß das Verbrechen an dem Orte selbst begangen ist, wo die Uebelthäter ihre Strafe empfangen, wie das bei den falschen Zeugen der Fall ist; denn an welchem Orte wird Einer nicht Unrecht thun, wenn er es sogar auf dem Gerichtsplatze thut? Ferner: worüber man gewöhnlich die meiste Scham empfindet. Ferner: wenn Einer sich gerade gegen den vergangen hat, von dem er Wohlthaten empfangen hat; denn sein Vergehen wird ein mehrfaches, weil er einmal Uebles thut, und zweitens seinem Wohlthäter nichts Gutes erweist. — 7. Ferner: was gegen das ungeschriebene Recht verstößt; denn je besser der Mensch ist, um so weniger hat er nöthig zum Rechtthun gezwungen zu werden, das geschriebene Recht aber gebietet mit Zwang, das ungeschriebene nicht. Die Sache läßt sich aber auch anders wenden, so daß Einer schweres Unrecht thut, wenn er gegen das geschriebene Recht handelt. Wer nämlich sich in Fällen Vergehungen erlaubt, wobei etwas zu fürchten und worauf Strafe gesetzt ist, der wird sicher auch Unrecht thun, wo keine Strafe darauf gesetzt ist. Soviel von der Vergehung, sofern die eine größer oder geringer ist. —

Fünfzehntes Kapitel.

Ich habe, nach dem bisher Entwickelten, jetzt nur noch über die sogenannten natürlichen [1]) Beweismittel kurz zu handeln, weil diese der gerichtlichen Rede eigenthümlich angehören.

2—3. Es sind ihrer fünf an der Zahl: Gesetze, Zeugen, Verträge, Folter, Eid. Sprechen wir also zunächst von den Gesetzen und von dem Gebrauche, welchen der Redner von ihnen beim Anrathen und Abrathen, beim Anklagen und Vertheidigen zu machen hat. — 4—5. Es liegt nämlich auf der Hand, daß in Fällen,

[1]) Im Texte heißt es „außerhalb der Kunst liegenden“.

wo das geschriebene Gesetz seiner Sache entgegen ist, der Redner das allgemeine Gesetz und die Grundsätze der Billigkeit, als im höheren Grade der Gerechtigkeit entsprechend, in Anwendung bringen, und daß er sagen muß: die Worte „nach bestem Wissen und Gewissen" in der Eidesformel des Richters, drückten schon selbst aus, daß nicht immer und lediglich das geschriebene Gesetz in Anwendung zu bringen sei. — 6. Ferner: daß die Billigkeit ewig bleibend sei und sich niemals ändere, so wenig wie das allgemeine Gesetz — weil es ja in der Menschennatur begründet sei, — während dagegen die geschriebenen sich häufig ändern; — daher es denn auch in Sophokles' Antigone da, wo sie sich vertheidigt, daß sie den Bruder zwar gegen Kreons, aber nicht gegen das ungeschriebene Gesetz begraben habe, heißt [1]):

Denn heute nicht und gestern, sondern immerdar —
Für diese möcht' ich nimmer keines Menschen halb —

7. Ferner kann der Redner geltend machen: das Recht sei etwas Wahres und Heilsames, aber nicht identisch mit dem nur so und so erscheinenden, folglich sei auch das geschriebene Gesetz nicht das (absolute) Recht, da es nicht leiste, was das (absolute) Gesetz leisten müsse. Ferner: daß der Richter wie ein Münzwardein dazu da sei, um das falsche Recht von dem wahren zu unterscheiden. — 8. Ferner: daß es dem besseren Manne gezieme, vielmehr die ungeschriebenen, als die geschriebenen Gesetze zu befolgen und an ihnen festzuhalten. — 9. Deßgleichen hat der Redner darauf zu sehen; ob etwa das vorliegende Gesetz mit einem andern hochgehaltenen Gesetze, oder auch mit sich selber in Widerspruch steht, wie es denn z. B. wohl vorkommt, daß das eine Gesetz befiehlt, alle und jede Verträge zu halten, während ein anderes dagegen verbietet, Verträge, welche wider das Gesetz lauten, überhaupt zu schließen. — 10. Ferner: ob es zweideutig ist, so daß man es drehen und wenden kann, je nach der Richtung, in welcher es für das von dem Redner vertheidigte Recht, oder für seinen Vortheil paßt, und sodann sich desselben bedienen. —

[1]) Sophokl. Antigone v. 456 ff. Die Dichterwerke sind kurz und wie mit einem „von — bis" angeführt, und das ganze Citat vielleicht ein späteres Einschiebsel. Vgl. oben Kp. XIII, §. 2.

11. Deßgleichen, wenn die Verhältnisse, für welche das Gesetz einst gegeben wurde, nicht mehr bestehen, während doch das Gesetz noch besteht, so muß der Redner versuchen dieß nachzuweisen, und auf diese Weise gegen das Gesetz ankämpfen.

12. Spricht aber das geschriebene Gesetz für seine Sache, so muß er sagen: die Formel des Richtereides, „nach bestem Wissen und Gewissen" zu entscheiden, sei nicht dazu da, daß der Richter gegen das Gesetz sein Urtheil fälle, sondern nur dazu, damit der Richter, wenn er etwa den wahren Sinn des Gesetzes nicht verstehe, keinen Meineid begehe. Niemand erstrebe das an und für sich Gute, sondern das, welches für ihn ein solches sei, und wenn ein Gesetz nicht angewendet werde, so sei das ebensogut, als ob es nicht existire. Auch im Felde anderer Disziplinen bringe es keinen Vortheil, wenn man z. B. die Vorschriften des Arztes umgehe; denn der Fehler des Arztes schade nicht so viel, als die Gewöhnung zum Ungehorsam gegen den Oberen, und klüger sein zu wollen, als die Gesetze, das sei gerade dasjenige, was in den anerkannt guten Gesetzen verboten werde. — Soviel von den Gesetzen.

13. Was die Zeugen betrifft, so gibt es zweierlei Arten von Zeugen, alte und neue [1]), und die letzteren sind wieder entweder Theilhaber an dem vorliegenden Handel, oder außerhalb desselben stehende. Unter den alten verstehe ich die Dichter und sonst bekannten Persönlichkeiten, von denen es allgemein bekannte Entscheidungssprüche gibt, wie z. B. die Athener sich auf das Zeugniß des Homer berufen, in dem Handel um Salamis [2]), und die Tenedier in neuester Zeit auf das Zeugniß Perianders gegen die Sigeer [3]). Auch Kleophon brauchte gegen Kritias Solons Elegien, als Zeugniß für seine Behauptung, daß das Haus des Kritias von Alters her zucht-

---

[1]) D. h. vorzeitliche und gleichzeitige.

[2]) Dieser Streithandel ist ausführlich erzählt von Duncker Geschichte des Alterthums IV, S. 295—298.

[3]) S. Duncker a. a. O. IV, S. 16—17. Diese Stelle gibt zugleich einen Wink über die Abfassungszeit der Aristotel. Rhetorik, den wir freilich zu benützen außer Stand sind, weil wir nicht wissen, in welches Jahr der hier erwähnte Streithandel fällt.

los gewesen sei, weil sonst sicherlich Solon nicht den Vers gedichtet haben würde:

„Heißt mir den Rothkopf Kritias doch dem Vater gehorchen"[1])!

14. Das wären denn also Zeugen für geschehene Dinge. Für die zukünftigen dagegen dienen als solche auch die Wahrsager, wie denn z. B. Themistokles dafür, daß man den Kampf mit den Persern zur See ausfechten müsse, das Orakelwort von der „hölzernen Mauer" geltend macht[2]). Auch die Sprüchwörter sind, wie gesagt[3]), Zeugnisse, z. B. wenn ein Redner rathen will, mit einem Greise nicht Freundschaft zu schließen, mag er dafür den Spruch anführen: „mit Alten soll man's niemal halten;" und dafür, daß man auch die Söhne aus dem Wege räumen müsse, wenn man deren Väter aus dem Wege geräumt habe, den Spruch:

„Thor ist, welcher den Vater erschlug und die Söhne verschonet[4])!

15. Zeitgenössische Zeugen sind alle angesehenen und bedeu-

---

[1]) Ueber die Persönlichkeit dieses Kritias vgl. Koechly Akadem. Vorträge S. 273 ff. 341. Aristoteles bezieht sich hier auf eine verloren gegangene Rede des Athenischen Redners und Volksführers Kleophon, des politischen Gegners von Kritias, dessen politische Stellung Koechly a. a. O. genauer charakterisirt. Kleophon fiel nach der entscheidenden Schlacht von Aigospotamoi als ein Opfer der oligarchischen Partei, welcher Kritias (einer der dreißig Tyrannen) angehörte. Der Solonische Vers ging auf einen Ahnherrn des letzteren. Der hier erwähnte Kritias fiel im Kampfe gegen Thrasybul und die Seinen im Jahre 403, nachdem er zuvor im ächt „Danton'schen Geiste" (Koechly S. 339) durch massenhafte Hinrichtungen die Gewalt seiner Partei zu befestigen versucht hatte.

[2]) Aristoteles' Ausdrucksweise (λέγει) scheint fast anzudeuten, daß es eine geschriebene Rede von Themistokles über diesen Gegenstand gab. Ueber die Sache vgl. Duncker Gesch. d. Alterth. IV, 748 ff.

[3]) Aristoteles hat dieß bisher nirgends gesagt. Die Stelle, auf welche er sich bezieht, muß also ausgefallen sein, wenn nicht vielleicht die ganze Stelle von „auch die Sprüchwörter" — bis „niemals halten", ein späteres Einschiebsel ist.

[4]) Nach dem Kirchenvater Clemens von Alexandria, ist dieß ein Vers des Kypriers Stasinos, des Dichters der „Kyprischen Epen", jenes Gedichts, welches die Begebenheiten des griechischen Rachekrieges gegen Troja bis zu dem Punkte besang, wo die Ilias beginnt. Der in jenem Verse ausgesprochene Gedanke

tenden Persönlichkeiten, welche ein Urtheil über irgend einen Gegenstand ausgesprochen haben, denn ihre Urtheile können sich alle diejenigen zu nutze machen, welche es mit einem gleichen Falle zu thun haben. So z. B. führte Eubulos vor den Gerichtshöfen gegen Chares den Ausspruch an, dessen sich Platon [1]) gegen den Archibios bedient hatte: „Ueberhand genommen hat in der Stadt das offene Bekennen, daß man schlecht sei."

16. Ferner gehören dazu [2]): diejenigen, welche bei dem schwebenden Handel betheiligt sind und Strafe zu befürchten haben, wenn die Richter finden sollten, daß sie die Unwahrheit sagen. Solche sind freilich nur darüber Zeugen, ob Etwas geschehen oder nicht geschehen sei, ob Etwas sei oder nicht sei, während ihr Zeugniß mit der Beschaffenheit der Sache, d. h. mit der Frage, ob Etwas gerecht oder ungerecht, zuträglich oder unzuträglich sei, nichts zu thun hat. — 17. Dagegen sind die der Sache fernstehenden Zeugen gerade für diese Fragen die glaubwürdigsten; und wieder die glaubwürdigsten unter diesen sind die alten (vorzeitlichen), denn sie sind unbestechbar.

Gründe, die der Andere, in Bezug auf Zeugenaussagen, geltend machen kann, sind, wenn er keine Zeugen hat: man müsse nach den Momenten der innern Wahrscheinlichkeit richten, denn dieß besage die Formel, „nach bestem Wissen und Gewissen"; ferner:

---

war den Tyrannen aller Zeit geläufig. Man vgl. Herodot I, 55 und daselbst die Ausleger. Auch Philipp III. von Macedonien bekannte sich offen zu diesem Grundsatze, wie Livius berichtet. Vgl. Mommsen Röm. Geschichte I, 671. Aristoteles citirt übrigens denselben Vers auch unten II, 21, §. 10.

[1]) Der Komiker. Das Stück desselben, aus welchem der, wie es scheint, verändert angeführte Vers entnommen ist, kennen wir eben so wenig, wie den Archibios. — Eubulos war ein angesehner Redner, Zeitgenosse des Demosthenes und dessen persönlicher Gegner. Er nahm Bezug auf jenen Ausspruch Platon's über die allgemeine Entsittlichung des Bewußtseins im Athenischen Leben in einer für uns verlorenen Rede gegen den liederlichen und gewissenlosen Feldherrn Chares, der zuletzt in der Schlacht von Chäronea die Athener befehligte. Näheres wissen wir nicht; nur soviel geht aus dieser Stelle hervor, daß er den Chares zu jenen Frechen zählte, für die das Unrecht und Verbrechen alle Scham verloren hatte, und die sich auf das offene Bekenntniß ihrer schlechten Grundsätze sogar etwas einbildeten.

[2]) Nämlich: zu den zeitgenössischen (neuen) Zeugen.

Gründe der inneren Wahrscheinlichkeit können nicht für Geld betrügen, und kommen niemals in den Fall, betrügerischen Zeugnisses überführt zu werden. Hat er aber Zeugen, während sein Gegner keine hat, so muß er geltend machen: vor Gericht handle es sich nicht um Wahrscheinlichkeiten, und: wenn es genügte nach Schlußfolgerungen zu erkennen, so brauchte man überhaupt keine Zeugnisse.

18. Die Zeugnisse betreffen nun theils den Redner selbst, theils den Gegner, und wiederum theils die Sache, theils den Charakter. Es ist also klar, daß man in keinem Falle um ein günstiges Zeugniß in Verlegenheit sein kann; denn hat man keines in Betreff der Sache, das für uns spricht, oder dem Widersacher entgegen ist, nun, so findet sich doch wohl eines über den Charakter, das die wackere Gesinnung des Redners, oder die Schlechtigkeit des Gegners hervorhebt. — 19. Was die übrigen, bei einem Zeugen zur Sprache kommenden, Gesichtspunkte betrifft, wie z. B. daß er Freund, oder Feind, oder unparteiisch sei, daß er in Achtung, oder Mißachtung, oder in unbescholtenem Rufe stehe, und was dergleichen Unterschiede mehr sind, so hat man sie aus denselben Kategorien zu entnehmen, aus denen wir die Enthymeme ableiten [1]).

20. Was die Verträge betrifft, so ist die Redekunst insoweit von Nutzen, als man die Wichtigkeit derselben erhöhen oder herabsetzen, sie als glaubwürdig oder unglaubwürdig darstellen kann, und zwar in dem Falle, wo sie für uns sprechen, als glaubwürdig und gültig, wenn sie auf Seiten des Gegners stehen, umgekehrt. — 21. Sie als glaubwürdig oder unglaubwürdig darzustellen, bedarf es keines anderen Verfahrens, als des bei den Zeugen angewendeten, denn je nachdem die Mitunterzeichner oder die Bürgen der Verträge glaubwürdig sind, sind es auch die Verträge. Ist der Vertrag, als solcher, anerkannt, und spricht er zu unsern Gunsten, so ist es Sache des Redners, seine Wichtigkeit durch Wendungen, wie folgende, hervorzuheben: der Vertrag ist ein privates und spezielles, von den Parteien aufgestelltes Gesetz; Verträge machen zwar kein Gesetz gültig, wohl aber umgekehrt, die Gesetze den gesetzlich abgeschlossenen

---

[1]) S. unten II, Kap. 23.

Vertrag; ja, allgemein gefaßt, ist das Gesetz selbst eine Art von Vertrag, wer also dem Vertrage seine Gültigkeit entzieht, oder ihn umstößt, der stößt die Gesetze um. — 22. Ferner: im praktischen Leben werden die meisten Geschäfte, und alle freiwilligen, vermittelst Verträgen gemacht, werden also die letzteren ungültig, so wird dadurch der ganze menschliche Verkehr aufgehoben. Und so läßt sich alles Weitere, was hier anzubringen paßt, mit leichter Mühe finden.

23. Ist dagegen der Vertrag uns entgegen, und spricht er für die Gegenpartei, so bieten sich erstens alle die Wendungen dar, mit welchen der Redner gegen ein seiner Sache feindliches Gesetz polemisiren würde. Denn (kann er sagen), es wäre doch ungereimt, wenn wir schlechten und auf einem Irrthum beruhenden Gesetzen den Gehorsam versagen zu müssen glaubten, während wir dagegen an Verträge mit absoluter Nothwendigkeit gebunden sein sollten. — 24—25. Zweitens ist geltend zu machen: der Richter sei (gleichsam) ein Kampfrichter der Gerechtigkeit, er habe also nicht darauf zu sehen, was Recht, sondern auf das, was mehr Recht sei. Ferner: das Recht an und für sich könne freilich nicht verfälscht werden, weder durch Betrug noch durch Zwang, denn es sei kein Menschenwerk, dagegen sind sehr wohl Verträge möglich, bei denen die Personen, welche sie eingehen, betrogen oder gezwungen werden. Daneben hat der Redner sein Augenmerk darauf zu richten, ob etwa der Vertrag mit irgend einem, sei es geschriebenen oder allgemeinen, Gesetze im Widerspruch steht, und zwar unter den geschriebenen mit einem einheimischen oder einem fremden; zweitens, ob mit andern Verträgen, früheren oder späteren. Denn, entweder sind die späteren gültig, und dann sind die früheren ungültig; oder, die früheren haben ihre Richtigkeit, und dann hat bei den späteren Täuschung obgewaltet — je nachdem es dem Interesse des Redners entspricht. Endlich muß der Redner die Kategorie des Nutzens ins Auge fassen und sehen, ob der Vertrag etwa dem Vortheile der Richter zuwiderläuft, und was dergleichen mehr ist, denn auch die hierher gehörigen Wendungen sind gleichfalls leicht aufzufinden.

26. Die Folteraussagen sind eine Art von Zeugnissen, denen man darum Glaubwürdigkeit zuschreibt, weil eine gewisse zwin-

gende Nothwendigkeit dabei Statt findet [1]). Indeß, auch hier ist es für den Redner nicht schwer, die passenden Wendungen zu finden, um, wenn jene Aussagen seiner Sache günstig sind, ihr Gewicht zu erhöhen und geltend zu machen, daß diese Art von Zeugnissen die allein wahren seien; wenn sie aber seiner Sache zuwiderlaufen und für die Gegenpartei sprechen, so kann er sie gar wohl entkräften, indem er über das ganze Folterwesen überhaupt die Wahrheit [2]) ausspricht. Unter dem Zwange der Folter sagen nämlich die Menschen ebensogut die Unwahrheit, als die Wahrheit, indem sie theils hartnäckig darauf beharren, die Wahrheit nicht zu sagen, theils darauf los lügen, um schneller erlöst zu werden. Es muß aber der Redner wirklich vorgekommene Beispiele von solchen Fällen, die den Richtern bekannt sind, anführen können.

27. In Betreff der Eide lassen sich vier Fälle unterscheiden. Entweder, man bietet und nimmt ihn an, oder man thut keines von Beiden, oder man thut das Eine und das Andere nicht, und zwar so, daß man ihn zwar bietet, aber nicht annimmt, oder annimmt, aber nicht bietet. Außerdem gibt es noch einen andern Fall, wenn der Eid bereits geleistet ist, sei es von der Partei des Redners, oder von der des Gegners.

---

[1]) Ueber die Folter bei den Griechen s. Hermann Griech. Staatsalterthümer §. 141. Sie ward in Prozessen nur gegen Sklaven der einen oder der andern Partei angewendet, deren so gewonnene Aussagen, wie wir aus dieser Stelle des Aristoteles, sowie aus zahlreichen Aeußerungen der griechischen Redner ersehen, zur Zeit des Aristoteles fast für gewichtiger, als die Zeugnaussagen Freier, gehalten wurden!

[2]) Es ist ein schönes Zeugniß für den edlen und aufgeklärten Sinn des großen Philosophen, daß er sich hier mit dürren Worten gegen alle und jede Folter, als Beweismittel der Wahrheit, ausspricht. Ein alter Zusatz, den Victorius hier in einigen Handschriften fand, spricht denselben Gedanken noch ausführlicher aus, und rührt, ohne Zweifel, von einem Humanisten des dreizehnten oder vierzehnten Jahrhunderts her, der seinem heidnisch philosophischen Abscheu gegen die von der christlichen Kirche legalisirte Folter in diesem Stoßseufzer Luft machte. Dieser Zusatz lautet (S. Buhle p. 451) wie folgt: „Es ist Pflicht auszusprechen, daß die Folterzeugnisse keine wahren sind. Denn viele, die eiserne Muskeln und eine steinerne Haut haben, halten alle Folterqualen wacker aus, während die Schwächlichen und Furchtsamen, schon ehe sie die Folterwerkzeuge sehen, verzagen; und somit ist auf Folterzeugnisse überhaupt kein Verlaß. —"

28. Als Grund, warum man ihn nicht anbiete, kann man sagen: „ein Meineid sei leicht geschworen“, und „der Gegner, wenn er einmal geschworen habe, werde sich nicht herbeilassen, uns den Eid wieder anzubieten, sondern sich darauf verlassen, daß die Richter gegen den, der nicht geschworen habe, erkennen werden“. Deßgleichen: man verlasse sich in diesem Prozesse mit besserem Fug auf die Richter, denn ihnen vertraue man, der Gegenpartei aber nicht. — 29. Als Grund, warum man den Eid nicht annehme, kann man sagen: Es handle sich hier um einen Eid über Geld und Gut, und wenn man gewissenlos wäre, könne man leicht schwören, denn es sei doch besser, für was gewissenlos sein, als für nichts; wenn man also schwöre, werde man sein Geld haben, wenn man aber nicht schwöre, nicht. Auf diese Art erscheint das Nichtschwören als Folge tugendhafter Gewissenhaftigkeit, und nicht als Folge der Furcht vor Meineid. Hierher paßt auch der Ausspruch des Xenophanes [1]): bei dieser Herausforderung zum Eide habe der Gewissenhafte nicht gleiches Spiel mit dem Gewissenlosen, sondern es sei gerade so, als wenn ein Starker einen Schwachen herausfordere, zu schlagen, oder sich schlagen zu lassen.

30. Nimmt man die Aufforderung zum Eide an, so kann man sagen: man thue es, weil man sich selber vertraue, dem Gegner aber nicht. Deßgleichen kann man den Ausspruch des Xenophanes umkehren und sagen: das allerdings sei gleiches Spiel, wenn der Gewissenlose den Eid zuschiebe und der Gewissenhafte ihn leiste, und: es wäre doch sehr übel, wenn man selber das nicht beschwören wolle, worüber man doch, als Richter, nur Leute anerkennen wolle, die zuvor einen Eid geleistet hätten. — 31. Bietet man dagegen dem andern den Eid an, so kann man sagen: ein frommer Mann stelle seine Sache den Göttern anheim, und der Gegner habe gar nicht nöthig, andere Richter zu verlangen, man lege ja die Entscheidung in seine Hand. Deßgleichen: es sei ungereimt, wenn er nicht gewillt sei,

[1]) Xenophanes aus Kolophon, berühmter Philosoph, Stifter und Haupt der „Eleatischen Schule“, lehrend im sechsten vorchristl. Jahrhunderte, ein Denker von hohem sittlichem Ernste und erhabener Gesinnung, dessen zahlreiche Schriften poetischer Form verloren sind.

einen Eid zu leisten in einer Sache, über welche er doch verlange, daß Andere schwören.

32. Ist es hiernach klar, was man in den einzelnen Fällen zu sagen hat, so ist auch klar, wie man bei den zusammengesetzten zu sprechen hat, z. B. wenn man den Eid zwar selbst leisten, aber nicht anbieten will, oder wenn man ihn zwar anbietet, aber nicht Willens ist, ihn anzunehmen, oder wenn man Willens ist, ihn eben sowohl anzunehmen, als anzubieten, oder keines von beiden. Diese Fälle müssen sich nämlich nothwendig aus den erwähnten einfachen komponiren, mithin auch die geltend zu machenden Gründe aus den oben angegebenen sich zusammensetzen.

Liegt aber ein früher von uns geleisteter Eid vor [1]) und spricht dieser zu unsern Ungunsten, so muß der Redner zeigen, daß es kein Meineid sei, wenn man ihn nicht halte. Nämlich so: jede Rechtsverletzung sei eine freiwillige That, Meineid aber sei eine Rechtsverletzung, alles aber, was man, durch Zwang oder Betrug genöthigt, thue, sei unfreiwillig. — 33. Unter diese letztere Kategorie muß man nun auch das Falschschwören bringen und sagen, daß es dabei auf die Absicht und nicht auf die gesprochenen Worte ankomme. Befindet sich aber der Gegenpart in der Lage, früher einen Eid geleistet zu haben, so ist geltend zu machen, daß derjenige Alles umstürze, der einen geschworenen Eid nicht halte, denn deßhalb lasse man ja auch die Gesetze beschwören; und (dürfen wir zu den Richtern sagen): „von euch verlangen wir, daß Ihr den Eid, durch den Ihr euer Richteramt übt, haltet, und wir die Parteien sollen unsere Eide nicht halten?" und was sonst noch von dergleichen Steigerungsmitteln der Wichtigkeit dem Redner zu Gebote steht.

Soviel genüge über die natürlichen Beweismittel.

---

[1]) Vgl. oben §. 27 dieses Kapitels.

Aristoteles' Rhetorik.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Im Vorigen sind die Gesichtspunkte dargestellt worden, von welchen man beim Anrathen und Abrathen, Loben und Tadeln, Anklagen und Vertheidigen auszugehen hat, und welcher Art die Ansichten und Urtheile sind, welche sich dabei als Beglaubigungsmittel dienlich erweisen; denn im Bereiche dieser bewegen sich und aus ihnen werden abgeleitet die Enthymeme, um über jeden Gegenstand, je nach der Gattung zu welcher die Rede gehört, zu sprechen.

2. Da aber der Zweck der Rhetorik ist: das Urtheil zu bestimmen — denn urtheilen thut man ebensowohl bei Berathungen, als auch der Richterspruch ein Urtheil ist — so ergibt sich daraus die Nothwendigkeit, nicht blos auf die erweisende und überzeugende Kraft der Rede das Augenmerk zu richten, sondern auch seine eigne[1]) und die Persönlichkeit des Richters in eine gewisse Verfassung zu setzen.

3. Es kommt in Betreff der Glaubwürdigkeit nämlich sehr viel darauf an, — zumal bei Berathungen, dann aber auch bei Gerichtsverhandlungen, — daß der Redner in einer gewissen Verfassung er-

---

[1]) D. h. des Redners.

scheine, und daß die Zuhörer oder Richter ihn so oder so gestimmt ansehen, und endlich darauf, ob auch die letzteren so oder so gestimmt sind.

4. Daß der Redner in einer gewissen Verfassung erscheine, ist von großer Wichtigkeit in Fällen der Berathung; dagegen daß der Hörer so oder so gestimmt sei, ist wichtiger in Gerichtsverhandlungen; denn Liebe und Haß, zornige Aufregung und ruhige Gemüthsstimmung haben nicht gleiche Ansichten über die Dinge, sondern sehen dieselben entweder grundverschieden oder doch in Hinsicht der Wichtigkeit verschieden an. Dem Liebenden nämlich scheint der, über welchen er zu urtheilen hat, entweder gar nicht oder doch nur in geringem Maße schuldig zu sein, dem Hassenden dagegen umgekehrt. Deßgleichen erscheint dem von lebhaftem Verlangen und froher Hoffnung Erfüllten das ihm als zukünftig vorschwebende Ziel, wenn es etwas Angenehmes ist, als sicher erreichbar und seine Erreichung ein Glück für ihn, während bei dem Gleichgültigen und Verdrießlichen der umgekehrte Fall eintritt.

5. 6. Daß der Reder selbst glaubwürdig erscheine, bewirken nun drei Dinge — soviele Ursachen gibt es nämlich, um derentwillen wir Jemanden Glauben schenken, abgesehen von den Beweisen. Diese drei Dinge sind: Einsicht, Tugend, Wohlwollen. Denn alle Täuschung, welche die Menschen in Fällen wo sie zu reden und zu rathen haben, ausüben, läßt sich entweder auf diese drei Dinge zusammen oder auf eins derselben zurückführen: entweder nämlich ist Unverstand der Grund, weßhalb sie nicht die richtige Ansicht haben, oder sie haben die richtige Ansicht, sprechen aber aus Schlechtigkeit nicht das aus was ihre wirkliche Meinung ist, oder endlich sie sind zwar einsichtsvolle und brave Leute, aber nicht wohlwollend gesinnt. Daher passirt es daß manche Leute nicht das Beste rathen obschon sie es sehr wohl kennen. Außer diesen drei Momenten gibt es keine weiteren. Daraus folgt also mit Nothwendigkeit, daß derjenige der dieselben alle in sich zu vereinen scheint in den Augen der Hörer nothwendig ein glaubwürdiger Mann sein muß. —

7. Wie es nun der Redner bewerkstelligen könne als einsichtsvoll und rechtschaffen zu erscheinen kann man aus demjenigen entneh-

men was oben über die Tugenden abgehandelt worden ist [1]), denn dieselben Mittel durch welche man einen andern als im Besitze dieser Eigenschaften hinstellt, gelten auch für uns selbst. 8. Ueber Wohlwollen und Freundschaft dagegen haben wir jetzt zu handeln wo wir auf die Affekte zu sprechen kommen.

Affekte sind alle solche Gemüthsbewegungen, in Folge deren die Menschen je nach dem Wechsel derselben in ihren Urtheilen wechseln, und mit welchen Lust und Unlust verbunden sind, wie z. B. Zorn, Mitleid, Furcht und dergleichen mehr, sowie die Gegensätze derselben.

9. Bei jedem einzelnen Affekte hat man dreierlei zu unterscheiden. Ich meine Folgendes. Beim Zorn z. B. ist erstens zu untersuchen, in welcher Verfassung und unter welchen Umständen der Mensch zornmüthig ist, zweitens über welche Menschen er gewöhnlich in Zorn geräth, und drittens über welcher Art Dinge. Denn gesetzt, wir hätten nur eins oder zwei von diesen Stücken inne, nicht nicht aber alle zusammen, so dürfte es uns unmöglich sein, den Zorn nach Belieben zu erregen, und ebenso ist es mit den andern Affekten. Wie wir nun in den vorhergehenden Untersuchungen immer die betreffenden Grundsätze gleichsam übersichtlich hingezeichnet haben, so wollen wir es auch hier ebenso machen und die einzelnen Gegenstände nach besagter Weise abhandeln.

Zweites Kapitel.

Sagen wir also: Zorn ist ein mit Unlust verbundenes [2]) Trachten nach Etwas, das uns als strafende Vergeltung erscheint für etwas, worin wir (von Seiten eines nicht dazu Berechtigten) eine ungebührliche Kränkung unserer selbst oder Eines der Unsrigen erblicken.

---

[1]) Vgl. Rhetor. Erstes Buch. Kap. 9.

[2]) Genauer eigentlich: „von Schmerzgefühl (λύπη) begleitetes Trachten." Die Worte „Zorn" und „Trachten" (ὀργή und ὄρεξις) sind im Griechischen ein und desselben Stammes, dessen Verbum ein innerlich schwellendes sich Regen bedeutet. Der Uebersetzung bleibt dies unerreichbar. Ueber die Definition selbst vgl. Ethic. Nicom. VII. 6, §. 4.

2. Ist diese Definition des Zornes richtig, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß der Zürnende immer einem bestimmten Einzelnen zürnt, z. B. dem Kleon, nicht aber einem Menschen im Allgemeinen, und zwar weil derselbe ihm selbst oder Einem der Seinen etwas gethan hat oder thun wollte; und ferner, daß in jedem Falle der Zorn immer von einem gewissen Lustgefühl begleitet sein muß, welches aus der Hoffnung entspringt, sich dafür zu rächen. Denn es ist angenehm sich vorzustellen, daß man erreichen werde, wonach man begehrt, und Niemand begehrt das, was er für sich unerreichbar ansieht, der Zürnende aber begehrt etwas, was er als ihm erreichbar ansieht. Daher heißt es sehr bezeichnend vom Zornmuthe:

„Der weit süßer zuerst denn sanft eingleitender Honig
Bald in der Männer Brust aufwächst . . [1]".

Derselbe hat nämlich nicht nur aus diesem Grunde eine gewisse Lust in seinem Gefolge, sondern auch weil die Zornigen in ihrem Gedanken sich mit der Rache beschäftigen, und die daraus entspringende Vorstellung der Phantasie flößt ein Lustgefühl ein, wie das ist, welches die Träume gewähren.

3. Mißachtende Kränkung [2]) ist die in einer Handlung ausgedrückte Ansicht über einen Gegenstand, den wir keiner Berücksichtigung werth achten. Wir halten nämlich ebensowohl das Böse als das Gute unserer ernsten Beachtung werth, und ebenso dasjenige, was zu einem oder dem andern von diesen beiden führt, alles das hingegen, was entweder gar nicht, oder doch nur von geringem Einflusse darauf ist, sehen wir als keiner Beachtung werth an. Nun gibt es drei Arten mißachtender Kränkung: Verachtung, muthwillige Verletzung und übermüthige Beleidigung. — 4. Wer Verachtung zeigt, der kränkt, denn nur worauf man gar keinen Werth legt, das verachtet man, und was keinen Werth hat, das kränkt man

[1]) Worte Achills bei Homer Ilias XVIII, 109—110. vom Zorne (χόλος, wofür hier θυμός steht). Dasselbe Citat lesen wir schon oben Kap. 11, §. 9.

[2]) Das griechische Wort ὀλιγωρία ist durch einen einzelnen deutschen Ausdruck nicht wiederzugeben. Als Handlung gefaßt ist es der Ausdruck einer ungebührlichen Geringschätzung und Mißachtung.

unbekümmert. Auch wer muthwillig verletzt zeigt Verachtung; denn muthwillige Verletzung ist Eingriff in die Wünsche eines andern mit dem Zwecke, nicht selber etwas zu erlangen, sondern nur zu verhindern, daß dem andern etwas zu Gute komme; da sie also nicht geschieht um selbst etwas zu erlangen, so handelt der, der sie übt, aus kränkender Geringschätzung; denn er setzt offenbar voraus, daß der andere ihm keinen Schaden werde thun können, denn sonst würde er sich fürchten und den andern nicht geringschätzend kränken, — und daß derselbe ihm ebensowenig irgend einen wesentlichen Nutzen leisten könne, denn sonst würde er darauf bedacht sein, mit ihm Freundschaft zu halten.

5. Aber auch der, welcher einen andern übermüthig behandelt, kränkt ihn durch Geringschätzung. Denn übermüthige Behandlung ist, wenn man einen schädigt oder ihm wehe thut in einer Weise, daß dem so Behandelten Schimpf erwächst, und zwar nicht um selbst etwas zu erlangen, oder weil uns selbst früher etwas geschehen ist, sondern rein aus Lust; denn wer bloß Vergeltung übt, der verübt keine Handlung des Uebermuths, sondern er rächt sich eben.

6. Sehen wir auf den Grund, weßhalb Handlungen des Uebermuths Lust gewähren, so ist es weil die, welche sie ausüben, dadurch daß sie Einem Uebles zufügen, ihre Ueberlegenheit zu beweisen meinen. Darum sind junge Leute und Reiche zum Uebermuthe geneigt, denn durch Handlungen des Uebermuths glauben sie ihre Ueberlegenheit darzuthun. Zum Uebermuthe gehört ferner Nichtachtung [1]), wer aber nichtachtet, der handelt geringschätzig kränkend, denn nur was keinen Werth hat, hat keine Achtung, weder im Guten noch im Bösen. Darum sagt Achilleus in seinem Zorne:

— — — [Agamemnon]
Hat mich entehrt, denn er nahm meinen Preis sich selber, als Räuber!

und weiter:

---

1) Wörtlich „Entehrung" (ἀτιμία).

— — — als wär' ich ein ungeachteter Fremdling! [1])

womit er sagen will, daß dies [2]) der Grund seines Zornes sei.

7. Als Schuldigkeit aber glaubt man Hochachtung beanspruchen zu dürfen von denen die geringer sind an Adel und Geburt, an Macht, an Tugend [3]) und mit einem Worte in jedem Bezuge, worin man dem andern bedeutend überlegen ist, wie z. B. in Bezug auf Vermögen der Reiche dem Armen, in der Beredtsamkeit der rhetorisch gebildete Redner dem der Rede nicht Mächtigen, der Herrschende dem Beherrschten, und der welcher sich zum Herrscher berufen glaubt, dem zum Gehorchen Berufenen. Darum heißt es:

Groß ist aber der Zorn der gottbegnadeten Fürsten! [4])

und

Trägt er doch spät noch nach den Groll im Busen [5]).

womit der Dichter sagen will, daß sie wegen ihrer hohen Stellung zornmüthig sind. — 8. Ferner beansprucht man Hochachtung auch von denen, auf deren Dankbarkeit man Anspruch zu haben glaubt: Solche sind die, denen man entweder selbst, oder ein anderer um unsertwillen, oder einer der Unsrigen wohlgethan hat, oder noch wohlthut, oder wohlzuthun beabsichtigt, oder früher beabsichtigte.

---

[1]) Vgl. Homer Ilias. I, V. 356 und IX, 648. Die letzte Stelle heißt im Zusammenhange;

Aber es schwillt mein Herz von Galle mir, wenn ich gedenke,
Was er in Argos Volke mit frevelndem Sinn mir gethan hat,
Er der Atrid', als wär ich ein ungeachteter Fremdling.

[2]) Dies; nämlich die Kränkung seiner Ehre und Achtung.

[3]) Tugend ist immer im hellenischen Sinn zu fassen als mannhafte Thätigkeit, Tapferkeit u. s. w.

[4]) Aus Homer Ilias II, 196. wo jetzt der Singular steht. Aristoteles citirt, wie das Alterthum überhaupt, den Homer mit derselben Autorität wie die moderne Welt die Bibel.

[5]) Homer Ilias. I, 80 heißt es:

Mächtiger ist ja der König, so oft er zürnt dem Geringern,
Wenn er den Ingrimm auch an demselbigen Tage zurückhält,
Trägt er doch spät noch nach den Groll im Busen und nährt ihn,
Bis er ihn endlich gekühlt.

9. Aus dem Gesagten sieht man nun schon, unter welchen Umständen man zürnt, und welchen Leuten und wegen welcher Art von Dingen. Was den ersten Punkt betrifft, so gerathen wir in Zorn, wenn uns etwas wehe thut; denn wem etwas wehe thut, der verlangt nach etwas; und wenn ihm da Jemand irgendwie, sei es geradezu oder auch nur mittelbar, in den Weg tritt — zum Beispiel ihm wenn er durstig ist zu trinken verwehrt, — erscheint ihm dessen Handlungsweise in ein und demselben Lichte. Und wenn uns da Jemand direkt entgegenwirkt oder auch nur nicht behülflich ist oder sonst irgendwie uns in solcher Verfassung [1]) beschwerlich fällt — so gerathen wir allemal in Zorn. — 10. Darum sind die Menschen im Zustande des Leidens, der Armuth, des Liebesdranges, des Dürstens, und mit einem Worte in allen Zuständen, wo sie nach etwas verlangen ohne Befriedigung zu finden, zum Zorn und zum Aufwallen geneigt, und zwar hauptsächlich gegen die, welche ihren augenblicklichen Zustand geringschätzig behandeln, wie z. B. ein Leidender gegen die, welche seine Krankheit, ein Armer gegen die, welche seine Armuth, ein Kriegführender gegen die, welche sein Kriegshandel, ein Liebender gegen die, welche seine Liebe gleichgültig läßt, und so weiter; denn es ist Jedem in jedem dieser einzelnen Fälle der Weg zu seinem Zorne schon gebahnt durch die bereits vorwaltende Leidenschaft. — 11. Ferner steigert sich der Zorn noch, wenn man zufällig in der Lage ist, das Gegentheil [2]) erwarten zu dürfen. Denn was stark gegen unser Erwarten geschieht, steigert unsere Schmerzempfindung gerade so, wie es unsere Freude steigert, wenn das, was ganz gegen unser Erwarten geschieht, mit dem was wir wünschen, zusammentrifft.

Hieraus erhellt wieder, welche Zeitmomente und Gelegenheiten, Dispositionen und Lebensalter der Erregung des Zorns günstig sind und wo und wann sie es sind, und daß je mehr sich Jemand in diesen befindet, er um so leichter zum Zorne reizbar ist. Das also sind die Umstände und Verhältnisse, unter welchen man in Zorn geräth.

12. Was aber die Frage nach den Personen betrifft, über welche

[1]) D. h. wenn wir nach etwas verlangen.

[2]) D. h. das Gegentheil solcher Theilnahmlosigkeit.

man in Zorn geräth, so sind es folgende [1]). Erstens diejenigen, welche über uns lachen, uns höhnen und spotten, denn sie behandeln uns dadurch übermüthig. Ferner diejenigen, welche uns auf eine Art verletzen, welche den offenbaren Charakter des Uebermuths trägt; dazu gehören nothwendig alle solche Verletzungen, welche weder als Vergeltung dienen, noch dem Thäter Nutzen bringen, denn eben dann sagt Jedermann, daß ihre Ursache Uebermuth ist. — 13. Ferner die, welche über etwas schlecht und verächtlich sprechen, worauf wir den größten Werth legen, z. B. die, welche sich auf die Philosophie viel zu gute thun, werden zornig, wenn Einer auf ihre Philosophie schilt, die begeisterten Ideenjünger, wenn Einer gegen ihre „Idee" spricht [2]), und ebenso in andern Fällen. — 14. Dieß ist aber immer in um so höherem Grade der Fall, wenn die Angegriffen selbst ein stilles Bewußtsein davon haben, daß sie das, worein sie ihre Ehre setzen, eigentlich nicht besitzen, und zwar entweder überhaupt nicht, oder doch nicht fest und sicher, oder daß man dies wenigstens von ihnen glaubt. Sobald man dagegen sich im Vollbesitze dessen weiß, worüber man verspottet wird, kümmert man sich nicht um solchen Spott [3]).

---

[1]) Aristoteles zählt hier im Folgenden (§. 12—26) sechzehn verschiedene Kategorien solcher Personen auf.

[2]) Mit leiser Ironie gegen die bekannte Empfindlichkeit der Anhänger Platons, eine Ironie, welche in den zunächstfolgenden Worten noch schlagender zu Tage tritt, wo Aristoteles zu verstehen gibt, daß zornige Heftigkeit in der philosophischen Polemik meist immer ein Zeichen davon sei, daß der Zornige sich selbst in seiner Sache nicht ganz sicher fühlt. Es gehört diese Stelle zu den feinen „Kathederwitzen", die für die Zuhörer des Philosophen um so anziehender waren, als sie die hier gemeinten Persönlichkeiten leicht bei ihrer Kenntniß der philosophischen und literarischen Zeitpolemik suppliren konnten.

[3]) Goldne Worte, gültig für alle Zeiten und Menschen, und ein sprechender Beweis für den großartigen Charakter des Aristoteles, dem in dieser Beziehung unser Goethe am nächsten steht, der auch, gleichgültig gegen alle Angriffe auf seine Poesie, die sein Lebensgebiet war, sich nur da zum Zorne reizen ließ, wo er, wie in der Naturwissenschaft, sich selbst nicht ganz zu Hause wußte. — Dem Satze: „der wahre Besitz macht ruhig", steht an sittlichem Adel ebenbürtig ein anderer zur Seite, den Aristoteles in seiner Politik von der Bescheidenheit der wahren Größe ausspricht. „Die einzigen", sagt

15. Ferner Befreundete mehr als Nichtbefreundete, weil man von ihnen vielmehr erwarten zu können meint, Gutes zu erfahren, als umgekehrt. — 16. Ferner wenn Personen, von denen wir Achtung und Aufmerksamkeit zu erfahren gewohnt sind, uns einmal nicht so behandeln. Denn auch von solchen glauben wir uns in solchem Fall [1]) verachtet, weil sie ja sonst wie zuvor thun würden. Ferner die, welche von uns empfangene Wohlthaten nicht erwidern oder nicht im gebührendem Maße vergelten. — 17. Ferner die, welche uns zuwider handeln, wenn sie unter uns stehen; denn bei allen solchen hat es den Anschein, als ob sie uns verachten, und zwar die letzteren als seien wir die niedriger stehenden, die ersteren als hätten sie Wohlthaten von niedriger stehenden empfangen. — 18. Ferner steigert sich unser Zorn noch, wenn Leute, welche von gar keiner Bedeutung sind, uns irgend wie kränkende Vernachlässigung zeigen; denn wir haben oben [2]) festgestellt, Zorn entstehe durch kränkende Vernachlässigung von Seiten solcher, denen es nicht zukommt, den niedriger stehenden aber kommt es zu, sich keiner Vernachlässigung schuldig zu machen.

19. Ueber unsere Freunde zürnen wir, wenn sie uns weder in Worten noch in Werken Liebes erweisen, und noch mehr wenn sie das Gegentheil thun, und wenn sie nicht merken, wo es uns fehlt, wie Antiphon's Plexippos dem Meleagros zürnt [3]); Unaufmerksamkeit ist nämlich ein Zeichen von geringschätzender Vernachlässigung. Denn

er dort, „die im Staate sich beklagen könnten, daß ihnen nicht ihr ἴσον, d. h. das was ihnen zukommt, zu Theil werde, sind die geistigen Größen, die ihre Umgebung an Einsicht überragenden Denker; und gerade diese beklagen sich niemals“.

[1]) Nämlich wenn sie blos einmal uns nicht positive Zeichen ihrer Achtung und Aufmerksamkeit geben, ohne darum gerade und direkt irgendwie zu verletzen.

[2]) S. in diesem Kapitel §. 7.

[3]) Plexippos ist der Name des Bruders von Meleagros' Mutter Althäa. Wie es scheint, zürnt in der Tragödie des Dichters Antiphon der Oheim Plexippos seinem Neffen Meleagros deßhalb, weil dieser bei der Kalydonischen Eberjagd nicht ihm, sondern der Atalante das Haupt des erlegten Thieres als Siegestrophäe überließ. Aristoteles führt im 23. Kapitel mehrere Verse aus der Tragödie Meleagros von Antiphon an, und was den Dichter betrifft, welcher von Dionys I. von Syrakus, an dessen Hofe er lebte, umge-

aus wem wir uns etwas machen, den verlieren wir nicht aus den Augen.

20. Ferner zürnen wir denen, welche sich über unsere Unfälle freuen, sowie überhaupt denen, welche bei unsern Unfällen wohlgemuth bleiben, denn es ist entweder ein Zeichen von feindseliger Gesinnung oder von Gleichgültigkeit; desgleichen denen, welche nichts darnach fragen, ob sie uns wehe thun oder nicht. Darum zürnt man auch den Verkündern schlechter Botschaften. — 21. Ferner denen, welche von Schlechtigkeiten die an uns sind (ohne Theilnahme) reden hören oder Augenzeugen von solchen sind, denn solche kommen uns vor wie Geringschätzende oder Feindselige. Denn Freunde empfinden dabei schmerzliche Theilnahme, und beim Anblicke von Schlechtigkeiten an demjenigen, was uns nahe berührt, wird Jedermann von schmerzlicher Empfindung ergriffen.

22. Ferner zürnt man allen denen, die uns in Gegenwart von fünf Arten von Leuten Geringschätzung zeigen, nämlich a) vor solchen, nach deren Hochschätzung wir trachten, b) vor solchen, welche wir bewundern, c) vor solchen, von welchen wir bewundert zu werden wünschen, oder d) vor denen wir uns schämen, oder endlich e) vor solchen, die sich vor uns schämen. Wenn im Angesichte solcher Leute uns Jemand Geringschätzung zeigt, so verstärkt dies unsern Zorn.

23. Ferner denen, welche uns im Bezug auf solche Verhältnisse durch Geringschätzung kränken, für welche nicht einzutreten eine Schande für uns wäre, also in Bezug auf Eltern, Kinder, Frauen und Untergebene. — 24. Ferner denen, welche sich für geleistetes Gute nicht dankbar erweisen, denn hier ist die Geringschätzung eine Verletzung der gebührenden Schuldigkeit. Ferner denen, die uns mit scherzender Ironie behandeln, wenn wir ernsthaft sind; denn die Ironie hat immer etwas von Verachtung. 25. Ferner denen, welche im Allgemeinen gegen Jedermann gutthätig sind, wenn sie es nicht auch gegen uns sind; denn auch darin liegt eine gewisse Verachtung, daß man uns nicht desselben wie alle andern werth hält. — 26. Eine Auf-

---

bracht wurde, weil er den Tyrannen durch seine Freimüthigkeit verletzt hatte, so hat uns Aristoteles im 6. Kapitel dieses Buchs einen interessanten Ausspruch aufbehalten, den er auf seinem letzten Gange that.

regung zum Zorne enthält auch das Vergessen, wie z. B. selbst das Vergessen der Namen, so geringfügig es auch sein mag [1]). Denn auch dies Vergessen erscheint uns als ein Zeichen von Geringschätzung. Solches Vergessen entspringt nämlich aus Unbekümmertheit, diese aber ist Geringschätzung.

27. Wem man also zürnt und unter welchen Umständen und wegen welcher Art von Dingen, das ist hiermit ausgesprochen. Es ergibt sich also, daß der Redner die Aufgabe hat, die Zuhörer mittelst der Rede in eine solche Verfassung zu versetzen, in welcher sie zum Zorne geneigt sind, und die Gegner als solcher Dinge schuldig darzustellen, worüber man zürnt, und als Leute solcher Art, denen man zürnt.

Drittes Kapitel.

Das Zürnen ist der milden Stimmung und der Zorn der Milde entgegengesetzt; wir müssen also die Frage beantworten, unter welchen Umständen man milde gestimmt ist, gegen wen man sich milde verhält, und wodurch man zur Milde gestimmt wird.

2. Sagen wir also: das Mildestimmen ist Hemmung und Beruhigung des Zorns. — 3. Ist es nun wahr, daß wir denen zürnen, die uns geringschätzig behandeln und daß Geringschätzung etwas freiwilliges ist, so ist es auch einleuchtend, daß wir milde sind gegen die, welche uns überhaupt nicht so behandeln, oder die es unfreiwillig thun oder zu thun scheinen. 4. Ferner gegen die, welche uns das Gegentheil von dem anzuthun beabsichtigten, was sie uns thaten, sowie gegen alle die, welche sich selbst dasselbe (was sie uns) anthaten, — denn man nimmt von keinem Menschen an, daß er sich selbst geringschätzig ansehe [2]). 5. Ferner gegen die, welche ihren Fehler einge-

---

[1]) Die Variante παρὰ μικρόν (statt περὶ μικρόν) ist allerdings sehr scheinbar. Aber dennoch hätte Knebel sie nicht der Bekker'schen Textesart vorziehen sollen. Denn eben die Geringschätzigkeit solchen Vergessens ist es, welche Aristoteles zu der nachfolgenden Erklärung veranlaßt.

[2]) Victorius macht hier auf das Verhalten von Heerführern wie Marius u. a. aufmerksam, die mit ihren Soldaten alle Entbehrungen theilten.

stehen und bereuen; denn da läßt man seinen Zorn schwinden, weil man an ihrem Schmerze über das was sie gethan schon eine Genugthuung hat. Man sieht das recht in Fällen, wo es sich um Bestrafung unserer Hausdiener handelt, wo wir die widersprechenden und leugnenden nur um so eher strafen, während wir gegen die, welche offen bekennen, daß sie Strafe verdienen [1]), unsere Zornaufregung schwinden lassen. Der Grund davon ist der, daß es Unverschämtheit ist, offenkundige Thatsachen zu leugnen, und daß Unverschämtheit zugleich Geringschätzung und Verachtung ist, denn nur vor solchen, die wir gründlich verachten, schämen wir uns nicht.

6. Ferner gegen die, welche klein beigeben und nicht widersprechen, denn damit bekennen sie offenbar, daß sie die Schwächeren sind, die Schwächeren aber fürchten sich vor dem Stärkern, und kein Mensch, der einen andern fürchtet, behandelt ihn geringschätzig. Daß aber gegen die, welche sich kleinmachen, der Zorn aufhört, beweisen sogar die Hunde, indem sie Leute, die sich niedersetzen, nicht beißen [2]).

7. Ferner gegen die, welche unserem Ernste gegenüber gleichfalls Ernst zeigen, denn das gilt für ein Zeichen von Achtung und nicht für Verachtung. — 8. Ferner gegen die, welche uns früher überwiegende Gefälligkeiten erzeigt haben; desgleichen gegen die, welche Bitten und Entschuldigungen anwenden, denn damit demüthigen sie sich vor uns. — 9. 10. Ferner gegen die, welche sich Uebermuth, Hohn und Geringschätzung entweder überhaupt gegen Niemanden, oder doch nicht gegen Ehrenmänner, oder gegen Leute unserer Art erlauben; wie man denn überhaupt aus dem Gegentheil von diesen Eigenschaften die zum Mildestimmen geeigneten Momente zu entnehmen hat. Ferner gegen diejenigen, vor denen man sich fürchtet oder schämt; denn so lange man sich in diesen beiden Stimmungen

---

[1]) Wie der Davus bei Terenz (Andria III. 5, 15.) den Zorn des Pamphilus auf solche Art besänftigt.

[2]) Nach dieser Beobachtung handelt Odysseus bei Homer (Odyss. XIV. v. 30 sq.) gegen die auf ihn losdringenden Hunde des Eumäos:

— „es setzte sich klüglich
Nieder am Boden der Held und der Stab entsank ihm zur Erde".

Dasselbe erzählen die Alten, wie Plinius in der Naturgeschichte VIII, 16. und Ovid Tristia III, 5. vom Löwen.

befindet, kann in uns kein Zorn aufkommen, weil es unmöglich ist, zu gleicher Zeit zu fürchten und zu zürnen [1]). — 11. Auch denen, welche etwas in der Aufregung des Zorns gethan haben, zürnt man entweder gar nicht oder doch minder, weil ihr Handeln uns in solchem Fall nicht aus Geringschätzung hervorgegangen erscheint. Denn Niemand schätzt den gering, der ihn in Zorn versetzt, weil Geringschätzung nicht mit Unlust verbunden ist, während der Zorn immer von einer Empfindung von Unlust begleitet ist. Endlich zürnt man auch denen nicht, welche vor uns Ehrfurcht empfinden.

12. Was nun die Umstände anlangt, unter deren Einflusse man milde ist, so ist man es offenbar dann, wenn man sich in einer dem Zornigsein entgegengesetzten Gemüthsverfassung befindet, wie z. B. bei heiterem Spiele, beim Lachen, beim Feste, an einem fröhlichen und glücklichen Tage, bei einem glücklichen Erfolge, bei einer Befriedigung, mit einem Worte, in einem Zustande, wo nichts uns Unlust erregt, wo wir eine nicht zum Uebermuthe sich steigernde Lust empfinden und berechtigte Hoffnungen hegen. Endlich: wenn wir über unserem Zorne eine Zeit haben vergehen lassen und nicht mehr frisch unter seiner Einwirkung stehen, denn es stillt die Zeit den Zorn. 23. Ebenso stillt die an einem andern zuvor genommene Rache selbst einen noch stärkeren Zorn gegen einen dritten. Daher war es sehr fein vom Philokrates [2]), daß er einem Manne, der ihn, als das Athenische Volk auf ihn erzürnt war, fragte: „warum vertheidigst du dich nicht?" zur Antwort gab: „jetzt noch nicht!" — „Aber wann denn?" — „Wenn ich sehen werde, daß man einen andern angeschwärzt hat!" Denn die Menschen werden milde gestimmt, wenn sie ihren Zorn an einem andern ausgelassen haben, wie das z. B. dem Ergophilos zu Gute kam. Denn obschon gegen diesen das Volk noch stärker aufgebracht war als gegen Kallisthenes, sprach es ihn doch frei, weil es Tags zuvor den Kallisthenes zum Tode verurtheilt hatte [3]).

---

[1]) Den Grund davon s. unten Rhetorik II, Kap. 12.

[2]) Attischer Redner, Zeitgenosse und politischer Gegner des Demosthenes, der ihn als einen von Philipp von Macedonien erkauften Vaterlandsverräther darstellt. S. Demosth. Rede über die Truggesandtschaft S. 376.

[3]) Es handelt sich hier um spezielle Vorfälle der damaligen Athenischen Zeitgeschichte, die wir nicht mehr kennen.

14. Ferner ist man milde, wenn man Mitleid empfindet, und wenn der Gegenstand unseres Zorns bereits Schlimmeres erlitten hat, als wir ihm etwa in unserem Zorne angethan haben würden, denn in solchen Fällen glaubt man bereits Genugthung erhalten zu haben. 15. Ferner wenn man selbst im Unrecht zu sein und mit Recht dafür zu leiden glaubt, was doch, wie wir sahen [1]), zum Zorne erforderlich ist. Man muß deßhalb zuerst mit Worten strafen [2]), denn dann empfinden unserere Sklaven eine Züchtigung weniger hart.

16. Ferner: wenn man glaubt, die Betreffenden werden nicht merken, daß wir es sind, durch welche sie leiden, und was es sei, wofür sie leiden. Denn der Zorn bezieht sich immer auf ein bestimmtes Einzelne, wie das aus unserer Definition des Zorns hervorgeht. Es ist daher ein feiner Zug, wenn es bei dem Dichter heißt:

„Sag' ihm: der Städteverwüster Odysseus" —

weil Odysseus seine Rache nicht vollständig glaubt, wenn der Kyklop nicht auch das von wem? und wofür? wisse [3]). Wie man daher überhaupt gegen alle diejenigen nicht zürnt, die für unsern Zorn keine Empfindung haben, so zürnt man auch nicht mehr gegen die, welche todt sind, weil man sich sagt, daß sie bereits das Aeußerste erlitten haben, und weder Schmerz mehr zu fühlen, noch überhaupt sonst etwas zu empfinden vermögen, was doch eben die Zürnenden wünschen. Es ist daher ein feiner Zug, wenn der Dichter [4]) in Bezug auf Hektor Achilleus Zorn gegen den todten Mann aufhören zu machen sagt:

Nichtigen Staub ja beschimpft er in seinem frevelnden Wahnsinn!

---

[1]) S. die oben Kap. II, §. 1. gegebene Definition des Zorns.

[2]) D. h. der realen Strafe eine mündliche Zurechtweisung voranschicken, welche geeignet ist, den zu Bestrafenden von seinem Unrecht zu überzeugen.

[3]) Um seine Rache voll zu machen, will Odysseus, daß Polyphem wisse, wer es sei, der ihm das Auge geblendet habe, und darum ruft er ihm zu, Odyssee IX, 504.:

„Wenn, o Kyklop, einmal von den sterblichen Erdebewohnern
Einer dich fragt um des Augs erbarmungswürdige Blendung,
Sag' ihm: Odysseus hat mich, der Städtevertilger, geblendet,
Er, des Laertes Sohn, auf Ithaka heimisch, dem Eiland."

[4]) Apollon ist es, der bei Homer (Iliad. XXIV. v. 55) diese Worte in der Götterversammlung spricht, daß sich der Held an seinem Feinde räche, so

17. Aus dem Bisherigen ergibt sich nun, daß der Redner, der zur Milde stimmen will, seine rednerischen Mittel aus diesen Topen entnehmen muß, indem er einerseits sich selbst als so gestimmt darstellt, diejenigen aber, gegen welche der Zorn der Zuhörer gerichtet ist, entweder als solche, die man zu fürchten, oder vor denen man sich zu schämen hat, oder die sich früher durch Gutthaten freundlich erwiesen, oder die, was sie gethan, unfreiwillig gethan haben, oder die über das Gethane lebhafte Reue empfinden.

Viertes Kapitel.

Jetzt wollen wir erörtern wen und warum man liebt und haßt, nachdem wir zuvor bestimmt haben was die Freundschaft und das Lieben ist.

2. Sagen wir also: Lieben heißt einem Andern die Dinge, die man für Güter hält, wünschen, und zwar um seinet- und nicht um unsertwillen, und ihm dieselben nach Möglichkeit zu verschaffen suchen [1]. Freund aber ist der der also liebt und wiedergeliebt wird, und für Freunde achten sich die, welche auf einem solchen Fuße miteinander zu stehen meinen.

3. Wenn wir diese Definitionen fest halten so muß ein Freund zunächst derjenige sein [2]) der sich über das Gute, was einem Andern zu Theil wird, mitfreut, und sich über das Traurige mitbetrübt nicht aus irgend einem andern Grunde, sondern lediglich um

---

lange Leben und Gefühl in demselben vorhanden sind, das ist nach hellenischen Begriffen selbst in den Augen der Götter recht und erlaubt. Daß aber der zürnende Achill selbst den todten Leichnam, der nichts mehr empfindet, nichts mehr ist, als ein „empfindungsloser Erdkloß" (κωφὴ γαῖα), noch mißhandelt, das erscheint als ein frevelhaftes Uebermaß des Zorns, ist unehrenhaft und verdient fast Strafe. — Die Homerische Wendung ist nachgebildet von Virgil in der Aeneide XI, 104.

[1]) Dieselbe Definition gibt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (VIII, 2), deren achtes und neuntes Buch von der Freundschaft handeln.

[2]) Dies ist der erste von den dreiundzwanzig im Folgenden (bis § 28) aufgestellten Gesichtspunkten.

jenes andern willen. Denn wenn geschieht was er wünscht freut sich Jedermann, ebenso wie jeder sich über das Gegentheil betrübt, so daß also die Empfindungen der Betrübniß und der Freude ein Zeichen dessen sind, worauf unser Wünschen und Wollen geht. — 4. Ferner müssen diejenigen Freunde sein für welche ein und dieselben Dinge erfreulich und unerfreulich sind und die dieselben Freunde und dieselben Feinde haben. Denn solche Menschen müssen nothwendig ein und dasselbe wünschen, woraus folgt daß der der für einen andern dasselbe wünscht, was er eben auch für sich wünscht, diesem andern als Freund erscheint.

5. Ferner lieben wir die welche uns selbst oder denen, die uns theuer sind, Gutes erwiesen haben, sei es daß die Gutthat eine bedeutende war, oder daß sie dieselbe freudig und gern oder in einem wichtigen Momente und rein nur unsrerselbst willen geleistet haben, oder daß wir blos glauben sie hegten den Wunsch und Willen uns erforderlichen Falles Gutes zu erweisen.

6. Ferner (lieben wir) die Freunde unsrer Freunde, und die welche diejenigen Menschen lieben welche wir lieben, oder die von denjenigen geliebt werden welche von uns selbst geliebt werden. 7. Ferner die welche denselben Menschen feindlich gesinnt sind und dieselben Menschen hassen die auch wir hassen, und von denselben gehaßt werden die auch von uns gehaßt sind. Denn alle diese Personen erscheinen uns in dem Lichte als ob für sie dieselben Dinge ein Gut seien die es für uns sind, so daß ihr Wünschen auf dasjenige gerichtet ist, was für uns ein Gut ist, was, wie wir oben sahen [1]) zum Wesen und Begriffe des Freundes gehört.

8—9. Ferner die welche hülfsbereit sind in Geldsachen und in persönlicher Gefahr. Deßhalb hält man die Freigebigen und die Tapfern in Ehren, sowie die Gerechten; als solche [2]) gelten diejenigen, welche nicht auf Unkosten anderer leben, dahin gehören die welche von ihrer Arbeit, und namentlich die, welche vom Landbau leben, und von den andern hauptsächlich die, welche selbstthätig ein Geschäft betrei-

---

[1]) S. oben § 2 dieses Kapitels.

[2]) D. h. als Gerechte.

ben [1]). — 10. Ferner die Maßvollen, weil sie Niemandem Leides thun, und die für sich Lebenden [2]) aus demselben Grunde. 11. Ferner die deren Freunde wir zu sein wünschen wenn sie es zu wünschen scheinen; solche sind aber die Guten und Tugendhaften und die welche entweder bei allen Menschen oder bei den Besten, oder bei denen die von uns bewundert werden oder die uns bewundern, wohlangesehen sind. 12. Außerdem die mit denen es sich im täglichen Umgange angenehm lebt und verkehrt; solche sind die leichtlebigen Leute, die keine Fehler aufmutzen, nicht rechthaberisch und nicht widerhaarig sind, denn alle die dies sind, sind streitsüchtig wer aber streitet zeigt daß er Etwas wünscht was dem Andern entgegen ist. 13. Ferner die welche mit natürlichem Geschick einen freien Scherz zu machen und zu ertragen verstehen, denn in beiden Fällen verfolgen sie mit ihrem Partner ein und dasselbe Ziel, sowohl wenn sie es verstehen mit sich scherzen zu lassen als auch selber einen geschickten Scherz zu machen.

---

[1]) D. h. nicht blos als große Fabrikherren Andere, z. B. Sklaven, für sich arbeiten lassen. Diese Stelle ist wichtig für die sittliche Begriffsbestimmung des „schlichten und rechten" (δίκαιος) Mannes zur Aristotelischen Zeit. Obenan steht hier der Landmann und Ackerbauer, der Stand, welcher unter den verschiedenen Volksmassen der beste ist, und auf den sich daher auch die beste der Demokratien vorzugsweise stützt. Vergl. Arist. Polit. VI, 4 und VI, 6. Auch Oeconom. I. cap. 2. p. 4. Gottl. heißt der Landbau die sittlichste Beschäftigung, wie sie die naturgemäßeste und älteste sei. „Denn sie lebt nicht von der Uebervortheilung anderer Menschen durch List oder Gewalt, sondern von dem, was sie der gemeinsamen Allmutter Erde abgewinnt, und macht zugleich den Menschen leiblich stark und tüchtig." Es ist diese Stelle zugleich ein Beweis, daß körperliche Arbeit nicht absolut bei den Hellenen für etwas den freien Mann Entehrendes galt, obschon die hellenischen Junker und Junkergenossen allerdings so denken mochten. Aristoteles aber dachte anders, und ebenso auch der Sokrates Xenophons in den Memorabilien II, Kap. 7. Auch Phokion's Frau buck ihr Brod selbst, und Phokion holte sich selbst das Wasser zum Fußbade vom Brunnen (Plutarch im Phokion. Kap. 18). Aus derselben Gesinnung heraus rühmt sich der Apostel Paulus in der Apostelgeschichte XX, V. 34, und II. Thessalon. 3, V. 8, daß er mit seiner Hände Arbeit sich und den Seinen den Lebensunterhalt geschaffen.

[2]) Einer der „für sich lebt" (ein ἀπράγμων), ist z. B. ein Philosoph, der sich nicht mit öffentlichen Angelegenheiten befaßt und sich von allem polit. Parteitreiben fern hält, wie Epaminondas bei Plutarch: Pelopidas Kap. 9.

— 14. Ferner die welche Vorzüge an uns rühmen, und zwar namentlich solche Vorzüge, von denen wir fürchten, daß wir sie nicht besitzen. — 15. Ferner Leute von augenfälliger Eleganz in ihrer äußeren Erscheinung, in ihrer Kleidung, und in ihrer ganzen Art zu leben. — 16. Ferner Leute die einem nichts vorrücken, weder unsere Fehler noch ihre Wohlthaten, denn bei beiden ist es immer auf unsere Beschämung abgesehen. 17. Ferner Leute die nicht für Beleidigungen ein gutes Gedächtniß haben und Vorwürfe lange nachtragen, sondern leicht versöhnlich sind, denn wie man glaubt daß sie gegen andere sind, meint man daß sie auch gegen uns sein werden. 18. Ferner Leute die nicht verschwenderisch sind, und die nicht sowohl von dem Schlechten an ihren Nächsten oder an uns, sondern vielmehr von den guten Eigenschaften Kenntniß nehmen. Denn also thut der gute Mensch. 19. Ferner Leute, die uns nicht Widerpart halten, wenn wir in zorniger Aufregung oder in lebhaftem Eifer sind, denn die das thun, sind streitsüchtig. 20. Ferner die, welche auf irgend eine Weise sich um uns beeifert zeigen, uns z. B. bewundern, oder für tüchtig anerkennen, sich an unserem Wesen freuen, besonders wenn sie diese Gesinnungen vorzugsweise in Bezug auf solche Dinge und Verhältnisse äußern, in denen wir vorzugsweise bewundert oder als liebenswürdig anerkannt zu werden wünschen. — 21. Ferner die, welche unsers Gleichen sind und mit uns gleiche Bestrebungen haben, vorausgesetzt, daß sie uns nicht geniren und nicht unsere Erwerbskonkurrenten sind; denn dann heißt's allerdings:

„Töpfer grollet dem Töpfer!" [1])

22. Ferner die, welche nach denselben Dingen trachten, deren Mißgunst

---

[1]) Ein uraltes, hellenisches, von Aristoteles sehr oft angeführtes Sprichwort, das in Hesiod's „Hauslehren" V. 25 ausführlich also lautet:

„Töpfer grollet dem Töpfer so gut wie der Zimmrer dem Zimmrer,
Bettler neidet den Bettler und Sänger neidet den Sänger."

So alt ist der gemeine und der höhere Brodneid. Goethe wußte daher, daß es ein Großes war, wenn er von sich sagen durfte:

„Viele Pfade bin ich geloffen,
Auf dem Neidpfad hat mich Keiner betroffen!"

uns trotzdem gleichfalls möglich ist; denn freilich, wenn dies letztere nicht der Fall ist, so ist es auch hier dieselbe Geschichte [1]. — 23. Ferner diejenigen, mit welchen wir so stehen, daß wir uns vor ihnen in Bezug auf gewisse allgemein geltende Anstandsgrundsätze nicht geniren, nämlich wenn wir diese Personen dabei keineswegs verachten [2]; und ebenso die, vor denen man sich in Bezug auf wirklich schämenswerthe Dinge genirt. 24. Ferner Leute, an deren Achtung uns liegt, und an denen wir Nacheiferer und nicht Neider haben möchten, die lieben wir entweder oder wünschen ihre Freunde zu sein. 25. Ferner diejenigen, denen wir gern zum Guten verhelfen möchten, falls uns selber daraus nicht ein wesentlicheres Uebel zu erwachsen droht. 26. Ferner ist man denen geneigt, welche Abwesende und Gegenwärtige gleich liebevoll behandeln, weßhalb denn auch alle Welt diejenigen liebt, welche gegen Verstorbene sich also erweisen. Ferner überhaupt diejenigen, welche im hohen Grade Freunde ihrer Freunde sind [3]) und denselben niemals fehlen; denn unter allen Rechtschaffenen liebt man am meisten einen rechtschaffenen Freund. — 27. Ferner Leute, die nicht vor uns Komödie spielen. Zu solchen gehören auch die, die ihre eigenen Fehler und Schwächen auf der Zunge tragen. Denn wir haben oben gesagt, daß wir uns gegen Freunde in Bezug auf gewisse allgemeine Unschicklichkeitsgrundsätze nicht geniren; wenn also der, der sich genirt, nicht unser Freund ist, so erscheint der, der sich nicht genirt, als unser Freund. Ferner Leute, die uns nicht Gegenstand der Furcht sind, und zu denen wir (vielmehr) Vertrauen haben; denn Niemand ist der Freund dessen, vor dem er sich fürchtet.

28. Arten und Formen der Freundschaft sind: Genossenschaft, vertraute Bekanntschaft, Verwandtschaft und so weiter. 29. Stiftungsmittel der Freundschaft sind: erwiesene Güte, Dienstleistungen

---

[1] D. h. es tritt dieselbe Eifersucht ein.

[2] Wie das z. B. derjenige that, gegen den Martial (X, B. 14) den Pfeil seines bekannten Epigrammes schleudert, das mit dem Distichon schließt:

Worin allein du als Freund mich behandelst, o Krispus, was ist es?
Daß du vor mir dich beträgst, wie sich ein Flegel beträgt.

[3] Vergl. Arist. Nicom. Ethic. VIII, 1.

ohne vorhergegangene Bitte, und Verschweigung des Geleisteten; denn in solchem Falle erscheint der Dienst nun unserer selbst willen und nicht aus irgend einer andern Nebenabsicht geleistet.

30. Wenden wir uns jetzt zur Feindschaft und zur Empfindung des Hassens, so liegt es am Tage, daß sie aus dem Gegentheile des eben Gesagten abzuleiten sind. Ursachen der Feindschaft sind: Zorn, Mißhandlung, Verleumdung. — 31. Zorn wiederum entsteht aus etwas, das uns selbst widerfahren ist, Feindschaft dagegen auch ohne daß uns selbst etwas geschah, denn selbst wenn wir bloß annehmen, daß Jemand dazu fähig sei [1]), hassen wir ihn. Ferner richtet sich der Zorn immer auf etwas Individuelles, z. B. gegen Kallias oder Sokrates; der Haß dagegen auch auf ganze Gattungen, denn den Dieb und den Sykophanten haßt Jedermann. Ferner ist jener durch die Zeit heilbar, dieser aber unheilbar, und der erstere sucht wehe zu thun, der letztere dagegen zu schaden, denn der Zürnende will, daß man seinen Zorn empfinde, während es dem Hassenden darauf nicht ankommt. Alles aber, was wehe thut, trifft immer die Empfindung, während grade das, was am meisten schädigt, Ungerechtigkeit, Unverstand, die Empfindung am wenigsten trifft; denn das Vorhandensein einer solchen schlechten Eigenschaft verursacht keine Schmerzempfindung. Ferner ist das eine mit Schmerz verbunden, das andere nicht mit Schmerz verbunden; denn der Zürnende empfindet Schmerz, der Hassende dagegen nicht. Auch kann zwar wohl jener, wenn seinem Feinde viel Schlimmes widerfährt, zuletzt Mitleid empfinden, dieser aber über nichts; denn jener will nur, daß der, dem er zürnt, auch seinerseits leide, dieser aber will den Gegenstand seines Hasses vernichtet sehen.

32. Hieraus erhellt also, daß es möglich ist, die, welche Freunde und Feinde sind, als solche darzustellen. Ferner die, welche es nicht sind, dazu zu machen, und die, welche es zu sein behaupten, zu widerlegen, endlich bei Zweifeln, ob etwas aus Zorn oder aus Feindschaft geschehen sei, den Zweifelnden auf diejenige Seite zu lenken, welche im Interesse des Redners liegt.

---

[1]) Uns etwas Beleidigendes u. s. w. anzuthun.

Fünftes Kapitel.

Welcherlei Dinge, welche Personen, und in welchen Zuständen man fürchtet, wird aus folgenden Betrachtungen erhellen.

Sagen wir also: Furcht [1]) ist eine gewisse Unlustempfindung oder Beunruhigung, entstanden aus der Vorstellung eines bevorstehenden Uebels, das entweder vernichtend, oder doch schmerzlich in seinen Wirkungen ist. Denn nicht Alles, was ein Uebel ist, fürchtet der Mensch [2]), z. B. nicht ungerecht oder geistesträge zu werden — sondern nur alles dasjenige, was großes Leid oder völlige Vernichtung mit sich führt, und zwar wenn diese Wirkungen nicht ferne, sondern als ganz in der Nähe erscheinen, so daß sie jeden Augenblick eintreten können. Denn was sehr ferne liegt, fürchtet der Mensch nicht; wissen doch z. B. Alle, daß sie sterben werden, allein weil es nicht jetzt sein soll, kümmert es sie nicht.

2. Ist diese Definition der Furcht richtig, so muß nothwendig alles dasjenige furchterregend sein, was von der Art ist, daß es in unsern Augen eine große Kraft hat, entweder völlig zu vernichten, oder uns Schädigungen zuzufügen, die auf einen großen Schmerz hinauslaufen. Darum sind selbst schon die Anzeichen solcher Dinge furchterregend, weil sie unserer Vorstellung das Furchtbare in die Nähe rücken; denn Gefahr ist nichts anderes als die Annäherung von etwas Furchtbarem.

3. Solcher Art Dinge sind: Feindschaft und Zorn von Leuten, welche im Stande sind, uns etwas anzuthun; denn daß sie den Willen dazu haben, ist offenbar, und folglich sind sie der Ausführung sehr nahe. 4. Ferner Ungerechtigkeit, welche Gewalt hat, denn der Wille, Uebles zu thun, ist es eben, der den Ungerechten zum Ungerechten macht. 5. Ebenso Tüchtigkeit, wenn sie sich schimpflich behandelt sieht, sobald sie Macht in Händen hat; denn den Willen hat sie

[1]) „Vgl. Ethic. Nicom. III, 9, wo aber der sittliche Standpunkt in Rücksicht auf das Furchterregende geltend gemacht wird." Biese.

[2]) Wohl zu merken: nicht der Philosoph, der Weise, der sittlich Gebildete, sondern der gewöhnliche Mensch, mit dem es der Redner zu thun hat.

offenbar, sobald sie sich schimpflich behandelt sieht, immer [1]), und in dem von uns angegebenen Falle tritt nun das Können hinzu. — 5. Furchtbar ist ferner auch die Furcht solcher Leute, die die Macht besitzen, etwas zu thun, denn nothwendig muß ein Individuum in solcher Lage sich auch gerüstet halten [2]).

7. Da nun ferner die große Masse der Menschen schlecht, und der Aussicht auf Gewinn gegenüber schwach, und in Gefahren feige ist, so ist es im Allgemeinen furchterregend, in jemandes Hand zu sein [3]); daher denn auch für einen Verbrecher seine Mitwisser stets Gegenstände der Furcht sind, sie möchten ihn entweder verrathen oder im Stiche lassen.

8. Ferner die, welche in der Lage sind, Unrecht zu thun, sind Gegenstand der Furcht für die, welche in der Lage sind, Unrecht zu leiden. Denn im Allgemeinen thun die meisten Menschen Unrecht, sobald sie in der Lage sind, es zu können. Ferner die wirklich oder ihrer Ansicht nach ungerecht Behandelten; denn sie lauern immer eine günstige Gelegenheit ab. Ebenso sind auch die, welche Unrecht verübt haben, sobald sie Macht haben, furchtbar, weil sie die Wiedervergeltung fürchten, denn ein solches Verhältniß nahmen wir oben [4]) als furchterregend an.

9. Ferner diejenigen, welche unsere Mitbewerber um alle solche Dinge sind, die Zweien zugleich unmöglich zu Theil werden können, denn gegen solche Leute befindet man sich immer auf dem Kriegsfuße.

---

[1]) Den Willen: sich zu rächen. Es ist ganz antike sittliche Anschauung von dem Wesen der Tugend, als Mannestüchtigkeit (ἀρετή, virtus) gedacht, deren heroischer Vertreter Achill ist. Cicero beurtheilte so den Pompejus (ad Atticum II, 21).

[2]) Die Furcht der Beherrschten ist Ursache der Furcht für den tyrannischen Herrscher. Und umgekehrt sagt Hedwig zum Tell vom Landvogt:

„Er hat vor dir gezittert? Wehe dir!
Daß du ihn schwach gesehn, vergibt er nie!"

[3]) „Wer in der Hand eines Mächtigen ist, sieht weit mehr auf das, was jener thun kann, als auf das, was derselbe den äußeren und inneren Pflichten gemäß thun sollte." Cicero.

[4]) S. oben § 6 und dort die Anmerkung.

10. Ferner diejenigen, welche selbst Stärkeren, als wir, Furcht erregen; denn, schließen wir, wenn sie selbst Stärkeren als wir zu schaden vermögen, um wie viel mehr uns! Aus demselben Grunde sind uns auch diejenigen furchtbar, vor welchen sich Leute fürchten, die stärker sind, als sie. — 11. Ferner diejenigen, welche schon Stärkere, als wir sind, zu Boden gebracht haben. Ferner die, welche Schwächere, als wir sind, verfolgen, denn solche sind entweder schon jetzt zu fürchten oder jedenfalls nach Vermehrung ihrer Kraft. Ferner unter den Beleidigten und uns feindlich Gesinnten oder unsern Widersachern nicht die hitzigen und offenen, sondern die Leisetreter, die Ironischen und Tückebolde; denn man kann nicht merken, ob sie nahe daran sind [1]), so daß man also niemals gewiß ist, daß sie fern davon sind.

12. Alles Furchtbare aber wird um so furchtbarer, wenn es der Art ist, daß es, wenn wir ihm rechtzeitig zu begegnen verfehlen, nicht wieder gut gemacht werden kann, sondern entweder überhaupt unherstellbar ist oder jedenfalls nicht in unserer, sondern in unserer Gegner Hand liegt. Ferner Alles, wogegen es entweder gar keine oder doch nicht leicht Hülfe gibt. Mit einem Worte gesagt: Furchtbar (für uns) ist Alles, was, wenn es andern geschieht oder bevorsteht, unser Mitleid erregt.

Dies sind also so zu sagen die hauptsächlichsten Dinge, welche furchterregend sind und vor denen man sich fürchtet. Jetzt wollen wir angeben, in welchen Zuständen [2]) man sich fürchtet.

13. Wenn die Furcht, wie wir sahen, verbunden ist mit der Erwartung, daß wir irgend ein zerstörendes Erleidniß erleiden werden, so liegt es am Tage, daß kein Mensch Furcht empfindet, der da meint, daß ihm überhaupt nichts geschehen werde, und daß die Menschen sich ebensowenig vor Dingen fürchten, von denen sie meinen, daß sie ihnen nicht passiren können, noch vor Leuten, von denen sie sich keiner feindseligen Handlung versahen, noch in einem Zeitmomente, wo sie sich keines Schlimmen versahen. Daraus folgt nun mit Nothwendigkeit, daß sich überhaupt nur die fürchten, welche meinen, daß

---

[1]) Nämlich: einen Streich gegen uns zu führen.

[2]) In welcher Lage und Verfassung und unter welchen Umständen.

ihnen etwas passiren werde, und zwar von diesen bestimmten Individuen, und diese bestimmte Sache und zu dieser bestimmten Zeit.

14. Was nun diejenigen anlangt, welche nicht meinen, daß ihnen ein Leid passiren werde, so sind das einerseits die, welche in großem Glücke leben und zu leben scheinen [1]), und deßhalb übermüthige, geringschätzende und freche Gesellen sind — wozu Reichthum, Körperkraft, zahlreicher Anhang und Machteinfluß die Menschen zu machen pflegt; andererseits diejenigen, welche bereits alles Schreckliche durchgemacht zu haben glauben, und gegen das, was die Zukunft bringen kann, gleichgültig geworden sind [2]), wie die, welche bereits sich auf dem Schaffotte befinden. Denn zur Furcht gehört, daß noch irgend eine Hoffnung auf Rettung vor demjenigen, worüber wir in Angst sind, vorhanden sei. Beweis: die Furcht macht die Menschen rathschlägerisch, und doch rathschlagt kein Mensch über Dinge, wo keine Hoffnung mehr vorhanden ist.

15. Daher muß der Redner, wenn es in seinem Interesse liegt, daß die Zuhörer Furcht empfinden, sie in eine solche Verfassung setzen, daß sie sich für Leute halten, denen etwas Schlimmes widerfahren könne, muß ihnen zeigen, daß schon Besseren, als sie, dergleichen begegnet sei, und daß Leute ihresgleichen entweder jetzt dergleichen wirklich erleiden oder erlitten haben, und zwar von Solchen, von denen sie es nicht vermutheten, und Dinge derart und zu einer Zeit, wie und wo sie es nicht vermutheten.

16. Da nun klar ist, was die Furcht ist, und welche Dinge furchterregend sind, und in welcher Verfassung sich jeder von uns fürchtet, so ist damit auch zugleich klar, was das Muthigsein ist, und von welcher Art die Dinge sind, welche Muth einflößen, und in welcher Verfassung wir muthig sind. Denn der Muth ist das Gegentheil der Furcht und das Mutheinflößende das Gegentheil des Furchterregenden; es ist also die, mit der Vorstellung der als nahe

---

1) Scheinen — nach ihrem eigenen und der Welt Urtheil.

2) Wie Shakspeare's Macbeth von sich sagt:

Verloren hab' ich fast den Sinn der Furcht.
— — — — — —
Ich habe mit dem Graun zu Nacht gespeist.

gedachten Rettungsmittel und der als entweder gar nicht vorhanden oder doch fernliegend gedachten Ursachen der Furcht verbundene **Hoffnung**.

17. Mutheinflößende Dinge sind: das Fernliegen des Furchtbaren und die Nähe des Ermuthigenden; ferner das Vorhandensein bedeutender oder zahlreicher oder beides vereinigender Mittel zur Wiederherstellung eines bereits hereingebrochenen oder zur Hülfe gegen ein noch drohendes Unheil; ferner wenn wir weder Unrecht erlitten, noch Unrecht gethan haben, und wenn wir entweder Widersacher überhaupt nicht haben, oder dieselben doch keine Macht besitzen; oder wenn wir Freunde haben, welche Macht besitzen, oder die uns bereits zuvor Gutes gethan oder von uns Gutes genossen haben; oder wenn die, welche mit uns dasselbe Interesse haben, die Mehrzahl oder die Stärkeren oder Beides sind.

18. Die Verfassung endlich, in welcher wir wohlgemuth sind, ist die: wenn wir uns sagen können, daß wir schon vieles durchgeführt und keinen Schaden erlitten haben; oder wenn wir schon oft der Gefahr die Stirne geboten haben und gut davon gekommen sind, — denn auf zweifache Art werden die Menschen kaltblütig: entweder dadurch, daß sie die Gefahr noch nicht versucht haben, oder dadurch, daß sie Hülfsmittel besitzen, wie ja in Meeresgefahr ebensowohl die, welche noch keinen Sturm erfahren haben, dem Bevorstehenden muthig entgegen sehen, als diejenigen, welche in Folge ihrer Erfahrung sich zu helfen wissen.

19. Ferner: wenn die Sache, um die es sich handelt, unseres Gleichen keine Furcht erregt, ja selbst nicht Schwächern als wir, denen wir uns überlegen achten; für überlegen aber achtet man sich andern, wenn man entweder sie selbst oder ihres Gleichen, oder Stärkere als sie bereits früher besiegt hat. 20. Ferner, wenn wir glauben, dasjenige in größerem Umfange und Maße zu besitzen, dessen überwiegender Besitz andere zu Gegenständen der Furcht macht, dahin gehören Größe des Vermögens, Stärke von Mannschaft [1]), an Freunden, an

---

[1]) Aristoteles drückt dies vortrefflich durch das Wort „Leiber" (σώματα) aus, und erinnert uns mit diesem Ausdrucke an Lichtenbergs berühmte Defini-

Landbesitz und an allen oder doch den hauptsächlichsten Kriegsmitteln. Ferner wenn man sich in dem Falle befindet, kein Unrecht gethan zu haben, entweder überhaupt Niemandem, oder nicht vielen, oder nicht solchen, vor denen man sich fürchtet. 21. Und überhaupt wenn man mit den Göttern sowohl im Allgemeinen gut steht, als auch durch Zeichen und Orakelsprüche die Beweise dafür hat. Denn Zorn gibt Muth, das Bewußtsein aber, kein Unrecht zu begehen, sondern vielmehr Unrecht zu erleiden, macht zornig, und von der Gottheit wird ja angenommen, daß sie den Unrechtleidenden helfe [1]). 22. Ferner, wenn wir bei einem Unternehmen entweder glauben, daß wir weder jetzt, noch zukünftig etwas Schlimmes erleiden werden, oder daß wir unsere Sache glücklich durchsetzen werden. — So viel von dem, was Furcht, und von dem, was Muth erweckt.

Sechstes Kapitel.

Welcherlei Dinge es sind, in Bezug auf welche man sich schämt oder schamlos ist, und vor welchen Personen und unter welchen Umständen, wird aus dem Folgenden erhellen.

2. Sagen wir also: Scham ist eine gewisse Unlustempfindung oder Beunruhigung, welche sich auf diejenigen Uebel bezieht, die in unserer Vorstellung zu üblem Rufe führen, mögen dieselben nun gegenwärtig oder vergangen oder nahe bevorstehend sein, Schamlosigkeit dagegen eine gewisse Geringschätzigkeit und Gleichgültigkeit gegen eben diese Uebel.

3. Ist diese Definition der Scham richtig, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß man sich über alle solche Uebel schämt, die entweder in unsern eigenen Augen und in den Augen derer, deren Ur-

---

tion des Kriegführens, nach welcher es heißen muß, nicht: „der König von A. hat den König von B. mit Krieg überzogen", sondern „der König von A. hat seine Bauernkerle gegen die des Königs von B. gehetzt!"

[1]) Die feine Ironie in diesem Satze über das religiöse Verhältniß ist unverkennbar und leuchtet aus der ganzen Ausdrucksweise hervor, deren sich bei dieser heikligen Frage der Philosoph bedient.

theil uns etwas gilt, als schimpflich erscheinen. Dahin gehören alle aus sittlicher Schlechtigkeit hervorgehenden Handlungen, z. B. seinen Schild wegwerfen, oder in der Schlacht fliehen, denn dies sind Handlungen der Feigheit. Ferner anvertrautes Gut unterschlagen, denn das ist eine Handlung der Ungerechtigkeit. — 4. Ferner Befriedigung fleischlicher Lust mit Personen, mit welchen, oder an einem Orte, oder zu einer Zeit, wo man nicht sollte; denn das ist eine Handlung der Zügellosigkeit. 5. Ferner Gewinn suchen von kleinen oder von schimpflichen oder von unmöglichen Dingen, wie von Armen oder an Todten [1]) — (woher das Sprichwort: „es wo möglich sogar von den Todten nehmen") — denn das sind Handlungen schmutziger Gewinnsucht und Gemeinheit. — 6. Ferner nicht andern mit seinem Vermögen helfen, obschon man dazu die Mittel hat, oder geringere Hülfe leisten, als man könnte. Desgleichen von Minderbemittelten Hülfe annehmen. 7. Ferner um ein Darlehen ansuchen bei einem, wenn man vermuthet, daß derselbe uns um ein solches bitten wolle [2]); um ein zweites Darlehen bitten, wenn man vermuthet, daß der andere das erste zurückfordern will; selbst zurückfordern, wenn man vermuthet, daß der andere bitten wolle; etwas loben, um anzudeuten, daß man es haben möchte; abgewiesen, dennoch mit seiner Bitte wiederkommen, — denn alles dieses sind Zeichen von gemeiner Gesinnung.

8. Jemanden ins Angesicht loben ist eine Handlung der Schmeichlerei, ebenso von Angesicht zu Angesicht jemandes Vorzüge übermäßig loben, seine Fehler dagegen bemänteln, einem Trauernden ein Uebermaß von Beileid bezeugen, und was alles dergleichen mehr ist; denn das sind lauter Zeichen von Schmeichlerei.

9. Ferner Anstrengungen nicht ertragen, denen sich Leute, die älter als wir sind, oder Weichlinge, oder Leute, die es weniger nöthig haben, als wir, oder überhaupt unkräftigere, als wir, unterziehen; denn das sind lauter Zeichen von Weichlichkeit.

10. Ferner von einem andern Wohlthaten, und zwar oft wieder-

---

[1]) Dem von Aristoteles angeführten griechischen Sprichworte entspricht unser: „er nimmt's vom Altar!"

[2]) Man vergleiche Martials reizendes Epigramm auf seinen alten „Schulkameraden" Sextus. II, 44. und das andere auf Gellius, IX, 42.

holt, annehmen; ferner jemandem vorrücken, was man ihm Gutes gethan hat, — denn das sind lauter Zeichen von Engherzigkeit und Gesinnungsniedrigkeit. 11. Ferner immer nur von sich reden und prahlen, und sich zueignen, was Andere gethan; denn das ist Aufschneiderei. — Gleicherweise sind von jeder andern sittlichen Schlechtigkeit die Handlungen und die Zeichen und die ihr verwandten Aeußerungen Gegenstände der Scham, denn sie sind schimpflich und schämenswerth.

12. Außerdem aber ist es Gegenstand der Scham: von den Vorzügen, welche alle Menschen oder alle unseres Gleichen, oder wenigstens die meisten derselben besitzen, gar nichts zu besitzen. Unter „unseres Gleichen" verstehe ich unsere Volksgenossen, Mitbürger, Altersgenossen, Verwandte, überhaupt alle, die uns gleichstehen. Denn da ist es ja offenbar schon eine Schande, mit ihnen nichts gemein haben, wie z. B. einen gewissen allgemeinen Grad der Bildung, und ebenso in anderer Hinsicht. Alle diese Dinge aber werden in erhöhtem Grade Gegenstand der Scham, wenn sie als selbstverschuldet erscheinen; denn in solchem Falle kommt es natürlich auf Rechnung unserer sittlichen Schlechtigkeit, wenn wir selbst Schuld sind an dem, was uns betroffen hat, oder betrifft, oder bevorsteht.

13. Was ferner das Erleiden [1]) anlangt, so empfindet man Scham, wenn man Dinge solcher Art erleidet, erlitten hat oder zu erleiden im Begriff steht, welche Bescholtenheit [2]) und Hohn und Spott mit sich bringen. Dahin gehört Alles, was sich auf Preisgebung des eigenen Leibes oder seiner Person zu schimpflichen Leistungen bezieht, wie z. B. sich gewaltthätig mißbrauchen lassen. Liefe dieser Mißbrauch auf Unzucht hinaus, so ist er in jedem Falle ein Gegenstand der Scham für den, der ihn erlitten hat, mag er ihn freiwillig oder unfreiwillig erlitten haben; bei Vergewaltigung dagegen nur, wenn man sie unfreiwillig erlitten hat, denn hier sind Unmänn-

---

[1]) Aristoteles hat zuvor von Handlungen gesprochen, über welche man sich zu schämen hat. Im Original bildet das bloße vorangesetzte Partizip (πάσχοντες) den Uebergang.

[1]) Es ist die Schmälerung und der Verlust der bürgerlichen Ehre, die „Atimie" gemeint.

lichkeit oder Feigheit die Ursache des Ertragens oder der versäumten Abwehr. So viel über die Dinge, worüber man sich schämt.

14. Da es nun aber eine Schmälerung der Meinung [1]) ist, auf welche sich bei der Scham unsere Vorstellung bezieht, und zwar um dieser Schmälerung selbst und nicht um ihrer Folgen willen, und da ferner kein Mensch sich um die Meinung, welche man von ihm hat, aus einem andern Grunde kümmert, als um derer willen, welche jene Meinung hegen, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß Jedermann sich vor denen schämt, auf die er etwas hält. 15. Man hält aber etwas auf die, die uns hochhalten oder die wir hochhalten, oder von denen wir hochgehalten zu werden wünschen, oder bei denen wir nach Geltung streben, oder deren Meinung man nicht verachtet. 19. Hochgehalten zu werden wünscht man nun von allen denen, und hoch hält man alle diejenigen, welche irgend eines der allgemein geschätzten Güter besitzen, oder von denen man gerade etwas überaus gerne erlangen möchte, worüber sie zu verfügen haben, in welchem Falle z. B. die Verliebten sind. 17. Geltung dagegen erstrebt man bei Seinesgleichen, und achtet dabei vorzugsweise auf die Verständigen, als deren Urtheil richtig sei; solche sind aber Männer von reiferem Alter und von gebildetem Geiste. 18. Ferner schämt man sich in besonders hohem Grade vor dem Oeffentlichen und vor Augen liegenden, woher denn auch das Sprichwort kommt, welches sagt, „in den Augen wohne die Scham“. Aus diesem Grunde schämt man sich vorzugsweise vor denen, die uns im Leben beständig umgeben [2]) und vor denen, die uns ergeben und anhänglich sind. — 19. Ferner schämt man sich vor denen, welche nicht mit uns in gleicher Schuld sind, — denn solche haben offenbar entgegengesetzte Grundsätze; desgleichen vor denen, die gegen Leute, welche in ihren Augen sich etwas zu Schulden kommen lassen, nicht zum Vergeben geneigt sind; denn wenn man im Leben sagt, daß Einer das, was er selbst thut, auch

---

[1]) Des Rufes, in dem wir stehen.

[2]) Das im Texte von Aristoteles gebrauchte Futurum (τοὺς ἀεὶ παρεσομένους) deutet an, daß man in Personen seiner allernächsten Lebensumgebung sein ganzes Leben lang Zeugen der Handlung oder Situation, deren man sich schämt, zu haben gezwungen ist.

seinem Nebenmenschen nicht verargt, so folgt daraus, daß er das, was er nicht thut, sicher einem andern verargt. 20. Ferner schämt man sich vor denen, welche, was sie sehen und erfahren, unter die Leute zu bringen lieben, denn es macht keinen Unterschied, ob man etwas nicht für schimpflich ansieht, oder es nicht weiter unter die Leute bringt [1]). Ausbringerisch aber sind einerseits die von uns Beleidigten, weil sie auf eine Gelegenheit lauern (es uns zu vergelten), und andererseits die Afterrederischen, — denn wenn diese letzteren selbst solche angreifen, die nichts Böses gethan haben, um wie vielmehr diejenigen, die etwas gethan haben?

Ferner vor denen, deren Geschäftsbetrieb die Fehler ihrer Nebenmenschen sind, wie die Satiriker und Komödienschreiber; denn diese Menschenklasse ist durch die Bank in gewisser Weise afterrederisch und ausbringerisch. Ferner vor denen, die uns noch niemals etwas abgeschlagen haben, denn ihnen gegenüber fühlt man sich von ihnen hochgehalten; darum schämt man sich auch vor denen, welche uns zuerst um etwas gebeten haben, weil uns ihre Bitte als ein Beweis erscheint, daß wir in ihren Augen noch niemals unsern Ruf befleckt haben. Solche Leute sind eben sowohl diejenigen, welche erst kürzlich unsere Freunde zu sein wünschten — (denn sie haben nun das Schönste und Beste an uns erschaut, und die Antwort des Euripides an die Syrakusaner [2]) sagt ganz das Richtige) — als von unsern alten Freunden solche, die nichts Uebles von uns wissen.

---

[1]) Der Sinn ist dieser: Ob Jemand, der Zeuge einer Situation oder Handlung war, über die wir Scham empfinden, jene Handlung oder Situation nicht für eine solche ansieht (δοκεῖ), deren wir uns schämen müßten, oder ob er sie wenigstens nicht unter die Leute bringt, das ist in der Folge für uns einerlei. Z. B. ein Zeuge, der uns berauscht gesehen und es nicht weiter sagt, ist für uns gerade dasselbe, was ein Zeuge, der einen Rausch für nichts Schimpfliches hält.

[2]) Ruhnken vermuthete, daß für Euripides vielmehr Hyperides zu lesen sei. Aber es kommt nichts dabei heraus, welche Lesart richtig sei, da wir die von Aristoteles hier gemeinte „Antwort“ nicht kennen. Die Erklärung des Scholiasten lautet: „Euripides, an die Syrakusaner als Gesandter geschickt, um Frieden und Freundschaft nachzusuchen, sagte, als jene ihn abschläglich beschieden: „„Ihr hättet, o Männer von Syrakus, wenn auch aus keinem andern Grunde, jedenfalls schon darum vor uns Rücksichten der Achtung und Scham

21. Man schämt sich aber nicht bloß über die zuvor gedachten schamvollen Dinge selbst, sondern auch über deren Zeichen — z. B. schämt man sich nicht bloß bei dem Akte der Geschlechtslust selbst, sondern auch über die Zeichen davon, — und nicht bloß über das Begehen unsauberer Dinge, sondern auch über das Aussprechen derselben. 22. Und ebenso wiederum schämt man sich nicht bloß vor den oben erwähnten Personen selbst, sondern auch vor denjenigen, welche es [1]) denselben hinterbringen könnten, also vor ihren Dienern und Freunden.

23. Sich überhaupt nicht schämen, thut man vor denen, welche man in Bezug auf ihre Fähigkeit ein richtiges Urtheil zu haben als völlig nichtig ansieht — Niemand schämt sich je vor kleinen Kindern und vor Thieren; — und demnächst schämt man sich auch nicht über dieselben Dinge vor Bekannten und vor Unbekannten, sondern vor den Bekannten über solche Dinge, die ihrem wirklichen Wesen nach, vor Fremden dagegen über solche, die nur nach der herrschenden konventionellen Sitte als schämenswerth gelten.

24. Was nun die Lage und Verfassung der Umstände betrifft, unter deren Einfluß wir bewogen werden mögen, uns zu schämen, so ist es erstens: wenn Personen gegenwärtig sind, die so zu uns stehen, wie die, von welchen ich oben sagte, daß wir uns vor ihnen schämen (solche waren aber die, welche von uns hochgehalten werden, oder die uns hochhalten, oder von denen wir hochgehalten zu sein wünschen, oder von denen wir eine Leistung verlangen möchten, welche wir von ihnen nicht verlangen werden, wenn wir ihre gute Meinung nicht für uns haben); und zwar wenn solche Personen uns entweder selbst mit Augen sehen — ein Motiv, von welchem Kydias [2]) in seiner

---

haben sollen, weil der Umstand, daß wir eben neuerdings euch bittend angehen, beweist, daß wir euch hochhalten." Aber diese Scholiastenerklärung sieht sehr bedenklich, wie Erdichtung, aus; und was das Schlimmste ist, sie erklärt nicht, wie Aristoteles diese Antwort hier als Beleg anführen mochte.

[1]) D. h. was sie von uns oder an uns Schämenswerthes wahrgenommen haben.

[2]) Kydias, ein attischer Redner, Zeitgenosse des Demosthenes. Die grausame Maßregel der Athener, welche um das J. 351 zweitausend Kolonisten nach Samos führten, für welche die Bewohner der Insel das Land hergeben

Volksrede über die Besitznahme und Landvertheilung von Samos Gebrauch machte, indem er die Athener aufforderte, sich vorzustellen, „alle Hellenen ständen im Kreise rings umher," wodurch er die Vorstellung erwecken wollte, daß die Hellenen so den Ausfall ihres Beschlusses mit Augen sehen und nicht bloß später hören würden); — oder wenn Personen solcher Art in unmittelbarer Nähe sind, oder in der Lage sind, sofort Kenntniß von unserem Thun zu erhalten. Deshalb wünscht man auch, wenn man im Unglück ist, nicht von denen gesehen zu werden, die früher unser Loos priesen; denn die Glücklichpreiser sind Bewunderer [1]).

25. Zweitens (werden wir uns schämen), wenn wir in der Lage sind, daß Thaten und Verrichtungen, die entweder wir selbst oder unsere Vorfahren, oder sonst Personen, zu denen wir in irgend einem nahen Verwandtschafts-Verhältnisse stehen, gethan haben, einen Makel auf uns werfen; und mit einem Worte, wenn die Thäter Personen sind, für welche wir uns schämen. Solche sind aber die Genannten und die, deren Thun man auf uns zurückführt, weil wir ihre Lehrer und Rathgeber gewesen sind. 26. Oder drittens, in Gegenwart von andern Personen unsresgleichen, bei denen wir nach Geltung streben, denn aus Scham vor solchen thut und unterläßt man Vieles.

27. Endlich verstärkt es unsere Schamempfindung, wenn wir in der Lage sind, in Zukunft vor den Augen und im Angesichte von solchen, die um unsere Schande wissen, leben und verkehren zu müssen. Das hatte der Dichter Antiphon [2]) im Sinne, als er im Augenblicke seiner von Dionysios befohlenen Hinrichtung zu seinen Todesgefährten, die er beim Ausgange aus den Thoren des Gefängnisses sich das Gesicht verhüllen sah, das Wort sprach: „Weshalb verhüllt

---

mußten, fand in jenem Redner einen Bekämpfer, der, wie wir aus dieser Stelle sehen, Alles aufbot, um die Athener von ihrem ungerechten Verfahren zurückzuhalten. Unter den Kolonisten befand sich auch der Vater des Philosophen Epikur, wie Strabon (XIV, p. 638) erzählt. Aristoteles lebte um diese Zeit als 34jähriger Mann in Athen, wo er diese Vorträge über Rhetorik hielt. S. Stahr, Aristotelia I, S. 68—71. II, p. 285—288.

[1]) D. h. Bewunderer dessen, den sie glücklich preisen und an dessen Stelle sie sein möchten.

[2]) S. die Anmerkung zum zweiten Kapitel dieses Buches § 19.

ihr euch? etwa, damit euch morgen Keiner von diesen da [1]) sehen möge?"

Soviel von der Scham. Was die Schamlosigkeit betrifft, so ist klar, daß uns die Gegensätze der bisher aufgeführten Motive den nöthigen rednerischen Stoff liefern werden.

Siebentes Kapitel.

Welchem Menschen gegenüber man Freundlichkeit hegt und wofür oder in welcher innern und äußern Verfassung, das wird offenbar werden, sobald wir die Freundlichkeit definirt haben werden.

2. Sagen wir also: Freundlichkeit ist diejenige Gesinnung, zu Folge deren es von dem, der sie hegt [3]), heißt: er leiste einem

---

[1]) Von den Zuschauern.

[2]) Mit diesem Kapitel geht Aristoteles über zu den Gemüthsaffektionen, in welchen der Einzelne nicht mehr in der einseitigen Beziehung auf sich selbst bleibt, sondern aus sich heraustretend empfänglich wird für das Glück und Unglück Anderer, und deren Wohl sich zum Zweck macht. Diese stellen sich dar in dem thätigen, hülfbereiten Wohlwollen (χάρις) und im Mitleid. Der erste Affekt, welchen Aristoteles in diesem Kapitel behandelt, wird im Griechischen durch ein Wort bezeichnet (χάρις), das im Deutschen eigentlich unübersetzlich ist. Denn χάρις bedeutet ebensowohl a) das freundliche gefällige Benehmen, als b) die daraus hervorgehende That (die Gutthat, die „Freundlichkeit") selbst, und dazu drittens c) die durch solches Benehmen und solche Leistungen in den Andern hervorgerufene Gesinnung der Erkenntlichkeit und Dankbarkeit und deren Bethätigung. Am besten paßt vielleicht noch unser „Freundlichkeit", das ja auch aktiv und passiv, subjektiv und objektiv gebraucht wird, und eben sowohl die Gesinnung, als den von ihr geleisteten Dienst bezeichnet. Auch die Ableitungen beider Worte (χάρις von χαίρω und „Freundlichkeit" von freuen) sind ähnlicher Art.

[3]) Alle bisherigen Uebersetzer fassen das ὁ ἔχων in dem Sinne von „Einer, der etwas hat". Ich beziehe es auf χάρις und supplire αὐτήν. Die ganze Definition geht auf den Sprachgebrauch zurück, und nach diesem ist ὁ χάριν ἔχων τινι = Einer, der gegen jemanden wohlwollend gesinnt, zu freundlichem Dienste geneigt und bereit ist, ihm Freundlichkeit zu erweisen, ὑπουργεῖν αὐτῷ χάριν, wie der Sprachgebrauch lautet, über welchen Bloomfield, Glossar. zu Aeschyl. Prom. V. 656 nachzusehen ist. Es ist mir unbe-

Bedürfenden eine Freundlichkeit, nicht zur Vergeltung für irgend etwas, auch nicht damit ihm, dem Leistenden selbst, sondern damit jenem (dem Bedürfenden) etwas zu Theil werde. Groß ist die Freundlichkeit, wenn man sie einem sehr Bedürfenden, oder mit großen und schweren Dingen, oder in wichtigen und schwierigen Momenten, oder wenn man sie allein oder in vorzüglichstem Grade leistet.

3. Bedürfnisse [1]) sind die Verlangnisse, und zwar vor allen diejenigen, welche im Falle des Nicht-Erlangens mit Schmerzgefühl verbunden sind, wie die Begierden, z. B. die Liebe. Ferner die Verlangnisse bei allen körperlichen Beschädigungen, sowie in Gefahren, — denn der in Gefahr Befindliche hegt eben sowohl Begierde, als der Schmerzempfindende. Wer uns daher in Armuth und Verbannung hülfreich beisteht, wenn die Dienste, die er leistet, auch nur kleine Dinge betreffen, der hat eben wegen der Größe unserer Bedürftigkeit und wegen des Moments Ansprüche auf unsere Dankbarkeit erworben, wie z. B. der, der im Lykeion den Bastkorb schenkte [2]). — 4. Nothwendig hat man also Anspruch wo möglich auf die Hülfeleistung in

greiflich, wie die Uebersetzer diese Beziehung von ὁ ἔχων verkennen mochten, da dieselbe in den ersten drei Worten des Kapitels gegeben ist.

[1]) D. h. Fälle, wo der, dem man etwas gewährt, als ein sehr Bedürfender (σφόδρα δεόμενος § 2) erscheint.

[2]) Das Lykeion zu Athen, so genannt von dem benachbarten Tempel des Apollo Lykeios, war der Studiensitz der Schule des Aristoteles. (S. Aristotelia I, S. 108). Was es mit der hier erwähnten Leistung auf sich hatte, wissen wir nicht. Jedenfalls muß es eine sehr geringe gewesen sein, die aber ihren Werth durch die Armuth und das Bedürfniß des Empfängers erhielt. Ich vermuthe, daß ein bei den Vorträgen des Philosophen vorgekommener Fall, wo etwa ein Schüler des Aristoteles einem armen Schelme von Feigenverkäufer, dem sein Korb zerrissen war (denn φόρμος heißt nach dem Etymolog magn. s. v. p. 798. 51. „ein Bastkorb, in welchem man Feigen austrug"), denselben durch Hergeben seiner Matte ersetzte, den Aristoteles bewog, hiervon ein Beispiel zu entnehmen, um zu zeigen, wie wichtig unter Umständen selbst die allerkleinste „Freundlichkeit" sein könne. — Was aber weit wichtiger ist, das ist der Umstand, daß diese Anführung so recht den speziellen Vorlesungs- und Vortragscharakter, ich möchte sagen, den „Heft"-Charakter der Rhetorik bezeichnet, da der betreffende Fall eben nur den Zuhörern des Philosophen bekannt sein konnte. Es ist ein Zug, der in die Klasse der „Kathederwitze", wie unsere Studenten dergleichen nennen, gehört.

ein und denselben Bedürfnißfällen, und wenn dazu keine Gelegenheit ist, in gleich großen oder größeren [1]).

Nachdem es nun deutlich gemacht ist, wann und wofür und unter welchen Umständen dankbare Freundlichkeit entsteht, so ist zugleich klar, daß der Redner seine Mittel aus diesen Punkten zu entnehmen hat, indem er nachweist von den Einen, daß sie sich in einem derartigen Felde von Bedürfniß oder schmerzlicher Verfassung befinden und befunden haben, von den Andern, daß sie in einem derartigen Bedürfnißfalle Hülfe geleistet haben oder noch gegenwärtig leisten. — 5. Daraus erhellt aber auch zugleich, auf welche Weise es möglich ist, Andern den Anspruch auf Dankbarkeit zu entziehen und sie als keines Dankes werth darzustellen, indem man nämlich geltend macht, entweder, daß der Verpflichtende die Freundlichkeit um seiner selbst willen erweist und erwies (in welchem Falle es, wie wir oben [2]) sahen, dann keine Freundlichkeit mehr war); oder daß sein Thun nur zufällig mit dem Bedürfen des Andern zusammenfiel, oder daß er zu seinem Thun gezwungen war, oder endlich, daß er nur wiedergab, nicht gab, gleichviel, ob er über diese Natur seines Handelns ein Bewußtsein hatte oder nicht; denn in einem, wie im andern Falle leistete und that er eben nur Etwas für Etwas, so daß auch in dem letzteren Falle nicht wohl von Freundlichkeit die Rede sein kann.

6. Ferner muß man den Fall nach allen Kategorien betrachten, denn Freundlichkeit ist nur da vorhanden, wo entweder grade dieses oder grade soviel oder grade ein solcherartiges, oder zu gewisser Zeit oder an einem gewissen Orte geleistet worden ist. Als Zeichen, daß freundliche Gesinnung nicht vorhanden ist, gilt: wenn Jemand uns einen geringeren Dienst nicht leistete, oder unsern Feinden eben dieselben oder gleich große oder größere Dienste leistete; denn daraus geht offenbar hervor, daß er uns auch den Dienst, um den es sich handelt, nicht um unsertwillen leistete. Oder: wenn er uns wissentlich Dinge, die keinen Werth haben, gegeben hat, denn kein Mensch gibt zu, daß er Werthloses bedürfe.

---

[1]) Zur Erklärung vergleiche man Ethic. Nicom. VIII, cap. 13, § 1. IX, 1, § 8.

[2]) S. oben § 2.

Hiermit wäre denn über das dankbar- und undankbarsein gesprochen.

Achtes Kapitel.

Jetzt wollen wir angeben, welche Dinge mitleiderregend sind und mit welchen Menschen und in welcher eigenen Verfassung wir Mitleid fühlen.

2. Sagen wir also: Mitleid ist ein gewisses Schmerzgefühl über ein Untergang und Schmerz drohendes Uebel, welches wir einen Menschen treffen sehen, der es nicht verdient, dasselbe zu erleiden, ein Uebel, welches auch wir uns möglicherweise, sei es für uns selbst oder für einen der Unsrigen, zu versehen haben, und zwar, wenn es als nahe erscheint; denn es ist klar, daß der, welcher Mitleid empfinden soll, nothwendig ein Mensch solcher Art und Verfassung sein muß, daß er glauben mag: es könne möglicherweise entweder er selbst oder einer der Seinigen irgend ein Uebel erleiden, und zwar ein Uebel der in der Definition genannten Art, oder ein ähnliches oder verwandtes. — 3. Daher fühlen die ganz Elenden kein Mitleid — denn sie glauben, ihnen könne kein Leid mehr geschehen, weil sie schon das Aeußerste erlitten haben, — und ebensowenig die, welche sich für überglücklich halten; sondern diese letzteren sind übermüthig. Das ist auch ganz logisch, denn wenn sie sich im Besitze aller möglichen Güter glauben, so muß auch das darunter sein, daß ihnen keinerlei Uebel widerfahren könne, denn das gehört auch zu den Gütern [1]).

4. Menschen von der Art und Verfassung, daß sie glauben, es könne sie möglicherweise ein Uebel treffen, sind: die schon früher Unglück erlitten haben und davongekommen sind; ferner ältere Personen, sowohl wegen ihrer Einsicht, als wegen ihrer Erfahrung; ferner die Schwachen, und in noch höherem Grade die sehr Feigherzigen; ferner die Unterrichteten, weil sie zu berechnen und zu kombiniren verstehen. 5. Ferner solche, die Eltern oder Kinder oder Frauen haben, denn

[1]) Vgl. Lessing, Hamburg. Dramaturgie Th. II, 75stes Stück (Th. VII, S. 337 ff. Lachm.).

diese gehören zu ihnen und sind Wesen, denen die gedachten Uebel widerfahren können. 6. Ferner die, welche weder in einem männlichen Affekte sind, wie im Zorn oder in zuversichtlichem Muthe — denn diese Affekte berechnen nicht was kommen kann, — noch in einer übermüthigen Verfassung, — denn auch der Uebermüthige zieht es nicht in den Kreis seiner Berechnung, daß ihm etwas widerfahren könne, — sondern die, welche zwischen diesen in der Mitte stehen. Auch wer in großer Angst ist, fühlt nicht Mitleid, denn die von einem Schreckensschlage Getroffenen empfinden darum kein Mitleid, weil sie völlig an ihren eigenen Affekt hingegeben sind.

7. Ferner gehört zum Mitleidfühlen, daß man an sittliche Güte bei Menschen glaubt, — denn wer keinen für gut hält, wird alle des Unglücks werth achten; und überhaupt also, daß man sich in der Lage befindet, sich zu erinnern, daß dergleichen uns selbst oder einen der Unsern schon einmal betroffen habe, oder die Aussicht zu haben, daß uns selbst oder einem der Unsrigen dergleichen begegnen könne. — So viel von den Umständen und der Verfassung, in welcher man Mitleid empfindet.

8. Die Dinge, über welche man Mitleid empfindet, ergeben sich aus der Definition des Mitleids. Mitleid erregend sind nämlich alle diejenigen leid- und schmerzvollen Uebel, welche Verderben drohen, sowie alle, welche tödtlich wirken, und endlich alle Uebel, welche das Schicksal über uns bringt, wenn sie bedeutend sind [1]. 9—10. Schmerz und Verderben bringend sind Tödtungen, körperliche Mißhandlungen, leibliche Beschädigungen, Alter, Krankheiten, Nahrungsmangel, und unter den Uebeln, welche das Schicksal verhängt: gänzlicher oder fast gänzlicher Mangel an Freuden, — (daher auch das gewaltsam von seinen Freunden und Verwandten weggerissen werden bemitleidenswerth ist), Mißgestalt, Gebrechlichkeit, Verstümmelung. Ferner wenn aus einer Handlung, aus der man allen Grund hat, sich etwas Gutes zu versprechen, ein Uebel für uns resultirt, und solches sich oft wiederholt. 11. Ferner, wenn Jemand etwas Gutes wider-

---

[1]) Die griechischen Worte *μέγεθος ἐχόντων* sind wichtig für das Verständniß der Aristotelischen Definition der Tragödie (Poetik Kap. VI.), wenn man dazu Politik. IV, 13, 1 extr. vergleicht.

fährt, nachdem er bereits ausgelitten hat, wie z. B. dem Diopeithes die Geschenke des Königs erst zugeschickt wurden, als er bereits todt war [1]). Ferner wenn einem in seinem Leben entweder gar nichts Gutes widerfahren ist, oder wenn derselbe nicht zum Genusse des ihm widerfahrenen kommt.

Dies und ähnliches also sind die Gegenstände und Veranlassungen, über welche man Mitleid empfindet.

12. Was die Umstände betrifft, unter welchen man Mitleid fühlt, so gehört dazu, einmal, daß die Personen uns bekannt sind, aber nicht uns allzu nahe durch Verwandtschaft stehen; denn im Betreff dieser letzteren empfinden wir ebenso, als wenn wir selbst in gleicher Lage wären. Darum heißt es auch, daß Amasis [2]) nicht weinte, als er seinen Sohn zum Tode führen sah, wohl aber über seinen Freund, als dieser ihn um ein Almosen ansprach; denn dies letztere ist mitleiderregend, jenes erstere dagegen entsetzlich. Das Entsetzliche nämlich ist etwas ganz anderes, als das Mitleiderregende, ja es hebt das Mitleid gewaltsam auf und ist in vielen Fällen nützlich, um das Gegentheil hervorzubringen. Doch fühlen wir Mitleid, wenn uns selbst das Entsetzliche nahe [3]) ist. 13. Ferner fühlt man Mitleid mit solchen, die nach Alter, Charakter, Verhältnissen, Stellung

---

[1]) Diopeithes, Athenischer Feldherr, Zeitgenosse und Freund des Demosthenes und wie dieser heftiger Gegner des Makedonischen Philipp. — Von seinem Ende wissen wir nichts, als was hier Aristoteles berichtet: daß die großen Geschenke, die ihm der Perserkönig (wohl zum Lohn für seine Kriegsthaten gegen den Makedonerkönig) sendete, erst ankamen, als er bereits todt war. Vgl. Droysen: über die Aechtheit der Urkunden in der Rede des Demosthenes vom Kranze, S. 178. — Diopeithes war übrigens der Vater des berühmten Komödiendichters Menander. Wahrscheinlich war er von der Makedonischen Partei in Athen, gegen deren Angriffe ihn Demosthenes vertheidigte, dahin gebracht worden, daß er zu einer schweren Geldstrafe verurtheilt wurde, die ihn zum armen Manne machte, und daß ihm darüber das Herz brach, grade als die Geschenke des Perserkönigs an ihn unterwegs waren, die ihm seinen Verlust reichlich ersetzten. Sein Schicksal erinnert an das vielbesungene ähnliche des Dichters Firdusi.

[2]) Herodot (III, 14) erzählt dies von Psammenit.

[3]) Ich verstehe diese schwierige Stelle so: Der einzige Fall, wo ein „Entsetzliches" (δεινόν) unser Mitleid erregt, ist, wenn dasselbe noch nicht geschehen, sondern nur erst in der Nähe ist.

und Herkunft unseres Gleichen sind, denn bei allen diesen tritt es augenfälliger an uns heran, daß ihr Geschick auch uns gelegentlich treffen könne. Ueberhaupt nämlich hat man sich an den Satz zu halten, daß *für die Menschen dasjenige, was sie für sich selbst fürchten, wenn es andern widerfährt, Gegenstand des Mitleids ist.*

14. Da ferner die nahe an uns herantretende Erscheinung der Leiden mitleiderregend ist, während man über das tausend Jahre früher Geschehene oder tausend Jahre später in Aussicht stehende, das wir entweder im Gedanken haben oder nicht erwarten, entweder überhaupt gar kein Mitleid oder doch nicht in gleichem Maße [1]) empfindet, so folgt daraus nothwendig, daß diejenigen, welche durch Geberden, Töne, Kleidung und überhaupt durch sinnfällige Darstellung [2]) auf uns einzuwirken suchen, stärkeres Mitleid erregen. Denn indem sie uns das Unglück vor die Augen führen, bewirken sie, daß es uns nahe erscheint, sei es als bevorstehend, oder als schon geschehen. 15. Und so ist denn auch das eben erst Geschehene oder das binnen kurzem zu Gewärtigende mit demselben Grunde in höherem Grade zur Erregung des Mitleids geeignet. 16. Ebendahin gehört die Vorführung von Beweiszeichen und Handlungen, z. B. von Kleidern der Verstorbenen und dergleichen mehr, und von den Reden und andern Aeußerungen der leidenden Personen im Augenblicke des Leidens, z. B. im Augenblicke des Sterbens; und wenn einer sich in solchen Lagen und Umständen als ein tüchtiger Mann erwies, so wird dadurch unser Mitleid vorzugsweise erregt. Alles dieses nämlich verstärkt unser Mitleid, dadurch, daß das Leiden uns nahe gerückt wird, weil einerseits der Leidende unverdient zu leiden scheint, und weil wir sein Leiden mit Augen zu sehen glauben.

---

[1]) Wie mit einem nahe stehenden.

[2]) Der Ausdruck des Textes (τῇ ὑποκρίσει) bezeichnet näher die Mittel *schauspielerischer* Kunstdarstellung.

Neuntes Kapitel.

Der Empfindung des Mitleids zumeist [1]) entgegengesetzt ist die Empfindung, welche die Sprache mit dem Ausdrucke Indignation [2]) bezeichnet. Denn dem Sichbetrüben über unverdientes Unglück entspricht als Gegensatz in gewisser Beziehung und als Aeußerung derselben sittlichen Gesinnung das Sichbetrüben über unverdientes Glück. — 2. Und zwar sind beides Affekte eines edlen Charakters; denn es ist sittliche Pflicht, ebenso wie man mit den unverdient Unglücklichen Mitgefühl und Mitleid empfindet, so sich über unverdientes Glück zu entrüsten, weil alles, was einem Menschen wider sein Verdienst geschieht, dem Begriffe der Gerechtigkeit widerspricht, darum legen wir auch den Göttern diese Eigenschaft der edlen Entrüstung bei.

3. Man könnte nun meinen, auch der Neid sei in derselben Weise der Empfindung des Mitleids entgegengesetzt, insofern er der Empfindung der Indignation nahe verwandt, ja mit ihr identisch sei; er ist aber in Wirklichkeit von ihr verschieden. Ein leidenschaftliches Unlustgefühl ist nämlich allerdings auch der Neid, und zwar bezieht auch er sich auf das Glück eines Andern, aber nicht auf das eines Unwürdigen [3]), sondern auf das eines, der nach Berechtigung und Stellung im Leben unsers Gleichen ist. Dagegen ist es nothwendiges

---

[1]) Zumeist; denn auch der Neid bildet, wie Aristoteles weiterhin bemerkt (s. § 3.), einen, wenn auch entferntern, Gegensatz zum Mitleide. Vgl. Ethic. Nicom. II, 7. 15. und Biese a. a. O. II, S. 344.

[2]) Der von Aristoteles gebrauchte griechische Ausdruck „Nemesis") und als Verbum nemesân), abgeleitet von dem Verbum νέμειν, d. h. ertheilen (wovon auch νόμος = das, was recht und billig ist, Gesetz) bedeutet die Empfindung der gerechten sittlichen Entrüstung über unverdientes Glück eines Unwürdigen. Ein solches muß jeden Tüchtigen und Guten nach der hellenischen Ansicht mit sittlichem Zorne erfüllen, weil es als eine Beleidigung der sittlichen Weltordnung erscheint, wenn dem schlechten Manne Glück zu Theil wird. Vgl. Aristoteles Eth. Nic. II, 7, 15. und Magna Moral. I, 19. Personifizirt erscheint die Nemesis als strafende Göttin, welche dieser Empfindung Ausdruck und Folge gibt.

[3]) Aristot. Magna Moral. I, 28. „Der Neidische ärgert sich über das Glück eines Andern, mag dasselbe ein verdientes oder ein unverdientes sein."

Erforderniß bei allen, welche den einen oder den andern Affekt hegen, daß sie die Unlust nicht darüber empfinden, weil ihnen aus dem Glücke des Nächsten etwas Widerwärtiges erwachsen wird, sondern lediglich um dieses Nächsten willen. Denn sonst wird ihre Empfindung nicht mehr hier Indignation, dort Neid sein, sondern Furcht, nämlich sobald die Unlust und Aufregung daraus entspringt, daß man aus dem Glücke eines Andern etwas Schlimmes für sich selbst erwartet.

4. Dagegen ist es augenscheinlich, daß von den genannten Affekten auch die ihnen entgegengesetzten die Folge sein werden. Denn wer sich über Leute betrübt, welche von unverdientem Unglücke heimgesucht werden, der wird sich auch freuen oder sich doch jedenfalls nicht betrüben über Menschen, welche verdientes Unglück erleiden. So z. B. wenn Vatermörder und Blutmenschen ihre Strafe erhalten, wird sich wohl kein ordentlicher Mensch über ihr Schicksal betrüben. Denn es ist sittliche Pflicht, sich über dergleichen zu freuen, grade so wie man sich eben auch über diejenigen freut, denen es nach Verdienst wohl geht; denn Beides ist gerecht und erfüllt den redlichen Mann mit Freude, weil es ihn nothwendig erwarten läßt, daß, was seines Gleichen geschieht, unter Umständen auch ihm zu Gute komme. 5. Und zwar gehen alle diese Empfindungen aus demselben sittlichen Charakter hervor, wie die entgegengesetzten aus dem entgegengesetzten entspringen. Denn der Neidische ist ebenso zugleich auch schadenfroh; wer sich nämlich über etwas betrübt, was einem Andern zu Theil wird und was derselbe besitzt, der muß sich nothwendig über die Entziehung und über die Vernichtung dieses Gutes freuen. Deßhalb sind diese Affekte sammt und sonders geeignet, das Mitleid nicht aufkommen zu lassen (während sie doch aus den angeführten Gründen unter einander verschieden sind), so daß man sie alle insgesammt ohne Unterschied benutzen kann, um den Dingen ihre mitleiderregende Kraft zu nehmen.

6. Sprechen wir also zunächst von der Indignation, und beantworten wir die Fragen: gegen welche Personen, über welche Dinge und in welcher eigenen Verfassung empfindet man sie? und handeln wir dann von den übrigen.

7—8. Die Sache ist nun eigentlich schon aus dem oben Ge-

sagten klar. Denn ist das Sich-indignirt-fühlen ein Sichkränken [1] über einen Menschen, der in unsern Augen unverdientes Glück genießt, so ist zunächst offenbar, daß es nicht möglich ist, über alle Güter ohne Unterschied, die Einer besitzt, jenes Gefühl der Indignation zu empfinden; denn man wird gegen einen Andern diese Mißempfindung nicht hegen, wenn derselbe etwa tapfer und gerecht ist, oder wenn es demselben gelingt, Tugend zu gewinnen, so wenig wie durch das Gegentheil davon Mitleid erregt wird; sondern man fühlt dieselbe über Reichthum, Macht und über alle Dinge dieser Art, deren mit einem Worte nur die Guten und die im Besitze der angeborenen Güter, wie der edlen Geburt, der Schönheit [2]) u. s. w. befindlichen würdig sind.

9. Da aber bekanntlich das Altbegründete in den Augen der Menschen dem von Natur gegebenen nahe kommt, so folgt daraus nothwendig, daß man, wenn Menschen ein und dasselbe Gut besitzen, über diejenigen in höherem Grade indignirt ist, welche erst jüngst sich im Besitze desselben und dadurch in glücklichen Umständen befinden [3]). So kränkt uns in höherem Grade neuerlangter Reichthum, als alter und durch Geschlechter hindurch vererbter, und dasselbe gilt von Regenten, Machthabern, mit zahlreichen Anhängern, trefflichen Kindern und dergleichen mehr gesegneten. Dasselbe ist auch der Fall, wenn einer mit Hülfe solcher Vorzüge ein anderes Gut erlangt; denn auch da beleidigen uns die Neureichen, wenn sie durch ihren Reichthum zum Regiment gelangen, mehr als die Altreichen. — 10. Aehnlich ist's auch in den andern Fällen. Der Grund aber davon ist, weil nach der Meinung der Menschen die Einen das ihnen Zukommende zu besitzen scheinen, die Andern aber nicht. Denn in der Meinung der

---

[1]) Ich bemerke hier ein- für allemal, daß es in der deutschen Sprache unmöglich ist, bei der Uebersetzung eines griechischen Ausdrucks, wie z. B. hier λυπεῖσθαι und λύπη, ein und denselben deutschen Ausdruck festzuhalten, und daß die Uebersetzung, wenn sie verständlich und lesbar bleiben will, abzuwechseln gezwungen ist. Daher ist λυπεῖσθαι bald durch „Unlust empfinden", bald durch „Schmerz empfinden", bald, wie hier, durch „sich kränken" wiedergegeben.

[2]) Man beachte den ächt hellenischen Zug, daß Schönheit als solche auch aller andern Güter und Vorzüge würdig erscheint.

[3]) Ebenso Tacitus Histor. II, 20. über Caecina. Darüber haben sich mit Schillers Wallenstein alle Emporkömmlinge und Usurpatoren zu beklagen.

Menschen gilt das, was von jeher so war, als das Richtige, und darum also haben in ihren Augen die Andern etwas, was ihnen nicht eignet.

11. Ferner, da nicht jedes Gut jedem Beliebigen angemessen ist, sondern eine gewisse Analogie und der Begriff des Angemessenen mit in Betracht kommt — wie z. B. eine schöne Waffenrüstung nicht dem Gerechten zukommt, sondern dem Tapfern, und vornehme Heirathsverbindungen nicht reichen Emporkömmlingen, sondern Männern von altem Adel — so erregt auch der Fall Indignation, wenn ein sonst tüchtiger Mann in den Besitz eines ihm nicht zupassenden Gutes gelangt. Desgleichen wenn der Geringere dem Besseren den Rang streitig macht, zumal wenn es in demselben geschieht, worin sie eben ungleich sind; — daher heißt es auch:

Nur mit dem Ajax mied er den Kampf, mit Telamons Sohne,
Denn Zeus zürnte ihm stets, wenn den besseren Mann er bekämpfte[1].

oder wenn dies nicht der Fall ist [2]), auch dann, wenn der in jedem Betrachte Geringere dem Besseren den Rang bestreitet, z. B. der Musiker dem Gerechten. Denn die Gerechtigkeit ist etwas Besseres, als die Musik.

Hiermit wären denn die Fragen: über welche Menschen und aus welchen Ursachen man Indignation empfindet, hinreichend beantwortet, denn die Fälle sind die erwähnten und ähnliche.

12. Was aber die Umstände und die Verfassung betrifft, in welcher die Menschen zur Indignation geneigt sind, so ist dies dann der Fall, wenn sie selber der höchsten Güter würdig sind und dieselben auch besitzen. Denn daß Leute, die nicht unsers Gleichen sind, dennoch der gleichen Güter gewürdigt werden, widerstreitet der Gerechtigkeit. 13. Zweitens: wenn man gut und tüchtig ist, denn dann hat man ein richtiges Urtheil und haßt alles Ungerechte. 14. Ferner wenn man ehrbegierig ist und gewisse Thaten gern ausführen möchte, und

---

[1]) Homer Ilias XI, 542—43. Es ist dort von Hektors Bruder Kebriones die Rede.

[2]) D. h. wenn die Eigenschaft, in welcher sich der Eine mit dem Andern zu messen unternimmt, nicht ein und dieselbe ist.

ganz besonders wenn unser Ehrgeiz es grade auf solche Dinge abgesehen hat, welche Anderen, die es nicht verdienen, zu Theil werden. 15. Endlich überhaupt sind alle diejenigen, welche sich selbst gewisser Dinge für würdig halten, deren sie andere nicht würdig achten, gegen diese letzteren in Bezug auf ihre Erfolge zur Indignation geneigt. Darum sind auch die sklavischen, erbärmlichen und ehrbegierlosen Naturen nicht zur Indignation geneigt, denn sie haben nichts, dessen sie sich würdig achteten.

16. Aus diesen Bemerkungen erhellt nun, über welcherlei Menschen man sich, wenn sie Unglück haben, oder wenn es ihnen schlecht geht, freuen darf oder doch nicht zu betrüben braucht; denn aus dem bisher Gesagten ergibt sich klar, welches das jedesmalige Entgegengesetzte sei. Wenn also der Redner die Richter in solche Stimmung versetzt, daß er nachweist: die, welche Mitleid zu erregen beanspruchen, und die Dinge, worüber sie es beanspruchen, seien eben sowohl unwürdig, dasselbe zu erlangen, als zugleich würdig, dasselbe nicht zu erlangen, so wird das Mitleid möglich gemacht sein.

Zehntes Kapitel.

Die Fragen: worüber, gegen wen und in welcher Gemüthsverfassung man Neid empfindet, erledigen sich leicht, wenn man festhält, daß der Neid ein Unlustgefühl ist über ein uns in die Augen fallendes Glück in Betreff der oben genannten Güter, von welchen wir Leute unsers Gleichen umgeben sehen: ein Unlustgefühl, das nicht auf den Wunsch, jene guten Dinge selbst zu besitzen, sondern lediglich gegen jene besitzenden Personen gerichtet ist. 2. Neid empfinden werden demnach solche Menschen, denen gewisse andere gleich stehen oder als gleichstehend erscheinen. Unter gleichstehend verstehe ich, in Bezug auf Herkunft, auf Verwandtschaft, auf Lebensalter, auf Begabung, auf Vermögensumstände. Ferner solche, denen nur weniges fehlt, um alles Erwünschte zu besitzen. Darum sind Leute, welche einen großen Wirkungskreis haben und dem Glücke im Schooße sitzen, neidisch, denn sie meinen immer, jeder entziehe ihnen etwas von dem, was

eigentlich ihnen gehöre [1]). 3. Ferner diejenigen, welche wegen irgend einer Sache ganz besonders geehrt werden, zumal wegen ihrer Weisheit und ihres Glücks, und zwar sind die Ehrgeizigen neidischer, als die ehrgeizlosen. Desgleichen die, welche nach dem Rufe der Weisheit trachten, denn sie sind eben ehrgeizig nach Anerkennung ihrer Weisheit; und überhaupt alle, die nach Ansehn und Geltung in irgend etwas trachten, sind in dem, was diese Specialität betrifft, neidisch. Endlich alle kleinen Seelen, denn denen kommt alles groß vor.

4. Was die Gegenstände des Neides anlangt, so ist bereits gesagt, daß es die Güter sind. Denn alle und jede Verrichtungen oder Besitzthümer, worin man seine Ehre und seinen Ruhm sucht und worin man gern als ausgezeichnet gelten möchte, ferner alles, was in das Gebiet der Glücksgaben gehört, ist auch in der Regel sammt und sonders Gegenstand des Neides; zumal alles, was man entweder selbst gern haben möchte, oder wovon man glaubt, daß man es von rechtswegen haben müßte, oder worin wir dem Andern nur wenig überlegen sind oder nur wenig hinter ihm zurückstehen.

5. Auch liegt es zu Tage, gegen wen man Neid empfindet, denn es ist bereits im Vorigen mit gesagt [2]). Beneiden thut man nämlich die, welche uns nach Zeit, Ort, Lebensalter und Ruf nahe stehen. Daher das bekannte Dichterwort:

„Denn was verwandt ist, das versteht sich auch auf Neid!“ [3])

Ferner die, denen gegenüber man sich geltend machen möchte — denn geltend machen will man sich gegen die zuvorgenannten, während gegen die, welche vor Jahrtausenden lebten, oder gegen die, welche

---

[1]) Auf dieser feinen psychologischen Bemerkung beruht auch die Ansicht der Hellenen von dem Neide der Götter.

[2]) In der Bemerkung über den Ausdruck „gleichstehend“ im § 2.

[3]) Wir kennen den Dichter nicht, der dies Wort gesprochen hat. Aber jedenfalls muß er tief in das Herz der Menschheit geschaut und sehr wahrscheinlich selbst die Erfahrung gemacht haben, daß nichts geneigter zum Neide und unwilliger zur Anerkennung ist, als das „Verwandtenpack“, die „Sippschaft“ — denn auf solche Bezeichnung der „Familie“ im weiteren Sinn läuft der griechische Ausdruck τὸ ξυγγενές hinaus.

nach uns kommen werden, oder die bereits todt sind, kein Mensch diese Absicht hat, ebenso wenig auch gegen die Umwohner der Herkulessäulen [1]); auch nicht gegen die, hinter welchen man nach eigenem oder fremdem Urtheil sehr weit zurückzustehen, oder denen man weit überlegen zu sein meint. Gegen diese und in Beziehung auf solcherlei Unterschiede verhält man sich ganz auf dieselbe Weise.

6. Da es nun unsere Mitbewerber und Nebenbuhler und mit einem Worte die mit uns nach ein und denselben Objekten Trachtenden sind, gegen die wir uns geltend machen wollen, so sind diese damit zugleich nothwendig die hauptsächlichen Ziele unseres Neides. Daher heißt es:

„Töpfer grollet dem Töpfer" [2]).

7. Ferner beneidet man die, welche schnell etwas erreicht haben, wenn man selbst dasselbe nur mit großer Mühe oder überhaupt gar nicht erreicht hat. 8. Ferner diejenigen, deren Erwerbnisse oder Erfolge ein Vorwurf für uns sind. Auch dies sind immer nahe stehende oder Personen unsers Gleichen, denn da liegt es zu Tage, daß es unsere Schuld ist, daß wir das Gute, das sie sich erworben, nicht erreichen, und dies kränkt uns und erzeugt unsern Neid. 9. Ferner diejenigen, welche das besitzen oder sich erworben haben, was man selber eigentlich besitzen sollte oder einst erworben hatte. Daher der Neid der älteren Leute gegen Jüngere. 10. Endlich beneiden auch die, welche sich etwas haben viel kosten lassen, diejenigen, welche eben dasselbe wohlfeil erlangt haben.

11. Nun sieht man auch, über wen solche Leute sich freuen und über was, und in welcher Gemüthsverfassung; kraft derselben Gemüthsverfassung nämlich, nach welcher sie Unlust empfinden, kraft derselben werden sie sich über das Entgegengesetzte freuen [3]). Also:

---

[1]) Sprichwörtliche Bezeichnung der äußersten Ferne, des „Endes der Welt", wie man sagen würde. Den Namen der Herkulessäulen führten die Vorgebirge Kalpe (Gibraltar) an der europäischen und Abyla an der afrikanischen gegenüberliegenden Westküste. S. Strabo III, 1, 7.

[2]) S. die Anmerk. zu Kap. IV, § 21 dieses Buches.

[3]) Ich gestehe offen, daß mir die Negation in den Worten des Textes

sobald sie (vom Redner) in diese letztere Verfassung gebracht sein werden, während die, welche auf Mitleid oder auf irgend ein Gut Anspruch machen, von der so eben beschriebenen Beschaffenheit sind [1]), so ist klar, daß sie bei denen, welche zu entscheiden haben, kein Mitleid erlangen werden.

Elftes Kapitel.

Unter welchen Umständen man Eifersucht [2]) empfindet und in Betreff welcher Dinge und Personen, ergibt sich aus folgender Betrachtung.

Eifersucht ist nämlich ein gewisses Unlustgefühl über das augenfällige Vorhandensein hochgeschätzter und für uns erreichbarer Güter bei Menschen, welche naturgemäß unsers Gleichen sind, wobei der Grund dieses Unlustgefühls nicht der ist, daß ein Anderer, sondern daß nicht auch wir sie besitzen; — daher ist auch die Eifersucht etwas Edles und edlen Seelen eigen, während das Beneiden etwas Niedriges und niedrigen Seelen eigen ist, denn der Erstere strebt vermöge der Eifersucht danach, selbst jene Güter zu erlangen, der Letztere hingegen will vermöge des Neides nur, daß sein Nebenmensch dieselben nicht habe.

(ὡς γὰρ οὐκ ἔχοντες, wofür alte Ausgaben μὴ ἔχοντες haben), verdächtig ist; auch fehlt dieselbe in der ältesten latein. Uebersetzung. In diesem Falle ist also zu übersetzen: „Kraft derselben Gemüthsverfassung, in welcher man Unlust empfindet, wird man, wenn die entgegengesetzten Verhältnisse eintreten, Freude empfinden"; d. h. ehrgeizige Menschen z. B. empfinden Unlust, wenn Jemand einen Preis erringt, dieselben Ehrgeizigen werden vermöge dieser ihrer ehrgeizigen Gemüthsverfassung sich darüber freuen, wenn das Gegentheil eintritt, d. h. wenn der Andere besiegt wird.

[1]) Nämlich daß sie den Zuhörern irgendwie „nahe stehen".

[2]) Die „Eifersucht" (ζῆλος) ist hier nicht in dem beschränkten Sinne der Liebesleidenschaft zu fassen, sondern als diejenige Leidenschaft, welche den Themistokles über den Ruhm und die Tropäen des Miltiades nicht schlafen und den jungen Alexander jede neue Eroberung seines Vaters als einen Verlust an eigenem künftigem Ruhme beklagen ließ. In unserer Sprache fehlt ein genau entsprechendes Wort für den Begriff der aemulatio.

2. Wenn die obige Definition richtig ist, so müssen erstens zur Eifersucht geneigt nothwendig alle die sein, welche gewisser Güter sich für würdig halten, während sie dieselben eben nicht besitzen, — denn Niemand beansprucht Dinge, welche ihm als unmöglich erscheinen [1]). — Daher sind die Jünglinge und die Hochherzigen dieser Leidenschaft zugänglich, und ebenso diejenigen, die bereits Güter solcher Art besitzen, welche hochgeachteten Männern zukommen, als da sind: Reichthum, Beliebtheit, Staatsämter und dergleichen mehr. Weil sie nämlich der Ansicht sind, die Achtung ihrer Mitmenschen komme ihnen von Rechtswegen zu, weil Achtung denen stets zukommt, die sich im Besitze hochgeachteter Güter befinden [2]), so ist der Besitz solcher Güter Gegenstand ihres eifersüchtigen Strebens.

3. Ferner sind zur Eifersucht geneigt die, welche von Andern für würdig (solcher Güter) gehalten werden. Ferner sind die, deren Vorfahren oder Verwandte oder Angehörige, oder deren Volk oder Vaterstadt in irgend welchen Stücken ausgezeichnet und in Ehren dastehen, zu eifersüchtigem Streben nach diesen Dingen geneigt, denn sie halten dieselben für etwas, das ihnen von Hause aus gehört, und sich selbst zum Besitze derselben berechtigt.

4. Wenn nun aber die ehrebringenden Güter Gegenstand der Eifersucht sind, so müssen es auch nothwendig die Tugenden sein und alles, was Andern nützlich und wohlthätig ist — denn man ehrt die Wohlthätigen und Tugendhaften — und alle diejenigen Güter, wovon unsere Nebenmenschen Genuß haben, wie es z. B. Reichthum und Schönheit in höherem Grade sind, als Gesundheit.

5. Es leuchtet nun auch in die Augen, welche Personen Gegenstand der Eifersucht sind. Es sind dies nämlich erstens dieje-

---

[1]) D. h. die ihm als für sich absolut unerreichbar erscheinen.

[2]) Das hier von Aristoteles gebrauchte Wortspiel: ἀγαθοῖς εἶναι — ἀγαθῶς ἔχειν, d. h. ein „Guter" (= Angesehener, Tüchtiger, Trefflicher) sein und: „in guten Umständen sein", ist in seiner Kürze für uns unübersetzlich. Der Gedanke selbst ist ebenso klar, als wahr; Knebel erinnert an unser Sprichwort „wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand", und setzt hinzu: „Menschen, welche die genannten Güter besitzen, betrachten sich ohne Weiteres auch als derselben würdig, d. h. als „Gute" im antik hellenischen Sinne.

nigen, welche diese und ähnliche Güter besitzen. Unter „diese Güter“ verstehe ich die zuvor genannten, wie Tapferkeit, Weisheit, Regierungsgewalt [1]); denn Regierende können Vielen Gutes erzeigen, wie Feldherrn, Redner [2]) und alle, welche eine derartige Gewalt besitzen. — 6. Ferner diejenigen, denen Viele gleich sein möchten, oder deren Bekanntschaft oder Befreundung Viele suchen, oder die für Viele oder für uns selbst Gegenstand der Bewunderung sind. 7. Endlich die, deren Lob und Preis Dichter oder Redekünstler feiern [3]).

Verachten dagegen thut man die diesem entgegengesetzten, denn der Gegensatz der Eifersucht ist die Verachtung, und das eifersüchtig sein steht gegenüber dem verachten. Nothwendig aber müssen Menschen, welche in der Verfassung sind, daß sie Eifersucht auf andere empfinden oder bei andern erregen, geneigt sein, alle diejenigen zu verachten, welche die den Eifersucht erregenden Vorzügen entgegengesetzten Mängel an sich haben. Daher verachtet man gar oft die Leute, welche Glück haben, wenn ihr Glück nicht von den Gütern, welche Ehre bringen, begleitet ist.

So wäre denn die Frage, wodurch die Leidenschaften erregt und beschwichtigt werden, aus denen sich die Mittel zur Ueberredung gewinnen lassen, abgehandelt.

Zwölftes Kapitel.

Gehen wir über zur Beantwortung der Frage, welchen Einfluß auf den Charakter die Leidenschaften, die habituellen Eigenschaften [4]), die Lebensalter und die Glücksumstände ausüben.

---

1) Wenn dieser Satz: „Unter — Regierungsgewalt“ kein späterer Scholiastenzusatz ist, so erscheint er als ein sicheres Kennzeichen der Mündlichkeit dieser „Vorträge über Rhetorik“.

2) Die Redegewalt nannte Demetrius der Phalereer „das Schwert des Friedens“.

3) Biese citirt hierzu Platons Phädros p. 270. e. und Quintilian II, 15, 20.

4) Das heißt die ἕξεις, vgl. Biese II, 262. — Ueber den Einfluß der

2. Wenn ich „Leidenschaften" sage, so verstehe ich darunter Zorn, Begierden und dergleichen, wovon wir im Vorigen gesprochen haben; unter „Eigenschaften" verstehe ich Tugenden und Laster. Auch von diesen ist im Vorigen gesagt, welche Zwecke die Menschen in Folge derselben sich setzen und welche Handlungen sie ausführen. — Die „Lebensalter" sind Jugend, Mannesalter und Greisenalter. Unter „Glücksumständen" endlich verstehe ich Adel der Geburt, Reichthum, Macht aller Art und die Gegensätze davon, mit einem Worte Glück und Unglück der Lebensverhältnisse.

3. Was nun zunächst die jungen Leute angeht, so sind sie heftig in ihrem Begehren und geneigt, das ins Werk zu setzen, wonach ihr Begehren steht. Von den leiblichen Begierden sind es vorzugsweise die des Liebesgenusses, denen sie nachgehen, und in diesem Punkte sind sie ohne alle Selbstbeherrschung. — 4. Dabei aber sind sie sehr veränderlich und leicht zum Ueberdrusse geneigt in ihren Begierden, sie begehren stürmisch und lassen schnell nach, denn der Reiz ihres Verlangens ist zwar scharf, aber nicht stark, wie bei den Kranken Hunger- und Durstanwandlungen. 5. Desgleichen sind sie zornmüthig und leidenschaftlich aufwallend in ihrem Zorne, und geneigt, der Aufwallung zu folgen. Auch sind sie nicht im Stande, ihren Zorn zu bemeistern, denn aus Ehrgeiz ertragen sie es nicht, sich geringschätzig behandelt zu sehen, sondern sie empören sich, sobald sie sich beleidigt glauben. 6. Ehrgeizig sind sie gleichfalls, eigentlich aber mehr siegbegierig [1]; denn Obenaussein ist es, wonach die Jugend begehrt, der Sieg aber ist eine Art von Obenaussein [2]. Und zwar lieben sie dieses Beides [3] mehr als Geld, das sie am wenigsten lieben, weil sie „Mangel noch nicht empfunden haben", wie es in Pittakos

---

Lebensalter und Glücksumstände auf das Verhalten der Menschen vgl. Dionys. Halic. Redekunst Kap. 2, § 2—8. Quinctil. V, 10, 17. Ethic. Nicom. VIII, 3. Horat. Dichtkunst V, 161 ff.

[1] Verständlicher wäre „rechthaberisch", in dem Sinne des überall die Oberhand haben Wollens.

[2] Das griechische Wort für „Obenaussein", ὑπεροχή, ist der Zustand, die Verfassung, in welcher man es einem Andern in irgend etwas zuvorthut, sich über ihn erhoben empfindet.

[3] D. h. Ehre und Sieg.

Spruch auf Amphiaraos heißt [1]). — 7. Ferner sind sie nicht argmüthig [2]), sondern vielmehr gutmüthig, weil sie in ihrem Leben noch nicht viele Schlechtigkeiten gesehen haben, und ebenso sind sie leichtgläubig, weil sie noch nicht oft betrogen worden sind. — 8. Auch hoffnungsreich sind sie, denn das Feuer, das dem Zecher der Wein gibt [3]), haben die Jünglinge von Natur, und dazu kommt denn auch, daß ihnen im Leben noch nicht Vieles fehlgeschlagen ist. Ja sie leben eigentlich zumeist in Hoffnung, denn die Hoffnung geht auf das Zukünftige, die Erinnerung dagegen auf das Vergangene, und für die Jugend ist die Zukunft lang, die Vergangenheit dagegen kurz; glaubt man doch am Morgen des Lebens, man habe an nichts zurückzudenken, zu hoffen dagegen Alles. Aus dem angegebenen Grunde sind sie daher auch leicht zu täuschen, weil sie eben leicht hoffen. 9. Auch vorzugsweise tapfer sind sie, eben weil sie zornmüthig und hoffnungsvoll sind, und weil die erstere dieser beiden Eigenschaften sie furchtlos, die letztere sie selbstvertrauend macht; denn kein Mensch, der sich im Zorne befindet, fürchtet sich, und die Hoffnung auf irgend ein Gut stärkt das muthige Selbstvertrauen.

10. Desgleichen sind sie der Empfindung der Scham zugänglich, denn sie denken noch nicht, daß etwas außerhalb des Kreises der sie umgebenden Sitte schön sein könne, sondern ihre Bildung beruht allein auf dieser [4]). — 11. Ferner sind sie hochherzig, denn sie sind von dem Leben noch nicht kleingemacht, sondern unversucht vom Zwange der Nothwendigkeit, und sich selbst zu großen Dingen befähigt halten ist Hochherzigkeit; das thut aber der Hoffnungsreiche.

---

[1]) Dies „Apophthegma" des Pittakos ist uns unbekannt.

[2]) Κακοήθεις, d. h. nicht geneigt, überall argwöhnisch, Schlimmes zu sehen. Vgl. das folgende Kapitel § 3.

[3]) Der Wein, der Beleber aller Hoffnungen, Horat. Od. I, 19.

[4]) Die Jugend reflektirt nicht, sondern hält sich an die sie umgebende Sitte. — Jede heutige Studentenverbindung mit ihren Ehrengesetzen und ihren Commentvorschriften liefert dazu den Kommentar. — Daß es auch eine andere Ehre oder, wie Aristoteles sagt, „anderes Schöne" geben könne, begreift sie noch nicht; sie hält sich an die äußere Autorität des Herkommens, des Brauchs und der Sitte.

12. Ferner lieben sie es mehr, das Schöne zu thun, als das Nützliche, denn sie leben mehr nach dem sittlichen Gefühle, als nach der Berechnung, die Berechnung aber geht auf das Nützliche, die Jugend auf das Schöne. 13. Ferner sind sie in höherem Maße, als die andern Lebensalter, die Freunde ihrer Freunde und Kameraden, weil gemeinsam zu leben ihre Freude ist, und sie noch keine Sache, also auch ihre Freunde nicht, nach dem Nutzen beurtheilen. — 14. Ferner laufen alle ihre Fehler, im Gegensatze zu dem Spruche Cheilons [1]), auf Uebermaß und Uebertreibung hinaus, denn sie thun eben „Alles zu sehr", sie lieben zu sehr und hassen zu sehr, und ebenso in allen andern Empfindungen. Desgleichen vermeinen sie und versteifen sie sich Alles zu wissen, was denn aber auch die Ursache ist, daß sie Alles übertreiben. 15. Wenn sie Andere beleidigen, so ist es dabei auf übermüthige Behandlung, nicht auf bösliche Schädigung des Beleidigten abgesehen. Auch sind sie zum Mitleid geneigt, weil sie alle Menschen für gut und für besser halten, als dieselben in Wirklichkeit sind; denn ihre eigene Unschuld ist der Maßstab, mit dem sie ihre Nebenmenschen bemessen, und in Folge dessen nehmen sie immer an, daß dieselben unschuldig leiden. 16. Endlich sind sie auch Freunde des Lachens und eben deßhalb auch des Spaßes; denn die Spaßhaftigkeit ist gebildeter Uebermuth.

Von dieser Beschaffenheit also ist der Charakter der Jugend.

Dreizehntes Kapitel.

Die älteren und bereits über den Wendepunkt der Mannesblüthe hinausgeschrittenen Leute haben ein Wesen, das sich im Allgemeinen als Gegensatz der meisten Jugendeigenschaften charakterisiren läßt.

Weil sie nämlich viele Jahre gelebt und vielfache Täuschungen und Fehlschläge erfahren haben, und weil es mit den meisten menschlichen Dingen schlecht bestellt ist [2]), so behaupten sie nichts mit abso-

[1]) „Nichts zu sehr!" oder wie es Talleyrand ausdrückte: surtout pas trop de zèle!

[2]) Das letztere Urtheil lautet im Texte: Die meisten von den menschs

luter Sicherheit und greifen Alles mit weniger Kraft an, als sich gebührt [1]). — 2. Sie „meinen" immer nur, sprechen aber nie etwas als „Wissen" aus, und in ihrer schwankenden Unentschiedenheit setzen sie überall ein „etwa" oder ein „vielleicht" hinzu, und drücken Alles in dieser Art, nichts mit fester Bestimmtheit aus. — 3. Ferner sind sie argmüthig [2]), denn Argmüthigkeit ist die Eigenschaft, alles nach der schlimmen Seite hin aufzufassen; desgleichen sind sie argwöhnisch aus Mißtrauen, und mißtrauisch aus Erfahrung. — 4. Aus diesen Gründen ist auch weder ihr Lieben stark, noch ihr Hassen, sondern sie halten es mit dem Lehrspruche des Bias [3]) und „lieben als wenn sie einst hassen, und hassen als wenn sie einst lieben sollten". — 5. Ferner sind sie engherzig, weil sie vom Leben bereits kleingemacht worden sind, denn sie streben nach nichts Großem und Erhabenem mehr, sondern nur nach dem Bedarf des Lebens. — 6. Desgleichen sind sie knickerig, denn zum Leben gehört eben auch Vermögen, und sie wissen zugleich aus Erfahrung, wie schwer das Erwerben und wie leicht das

---

lichen Dingen sind φαῦλα, d. h. „es ist kein Verlaß darauf", sie sind unbeständig, laufen meist anders und schlimmer aus, als man denkt. Vgl. unten § 11.

[1]) Die letzteren Worte enthalten im Griechischen eine Anspielung darauf, daß das Alter den Satz Chilons, welchen Aristoteles im vorigen Kapitel anführte (II, 12, § 14), jenes „Nichts zu sehr!" (μηδὲν ἄγαν!) nach einer andern, und zwar der entgegengesetzten, Seite hin übertreibt. Diese Anspielung ist aber unübersetzlich, da wir kein Wort haben, welches dem griechischen ἄγαν völlig entspräche.

[2]) Vgl. die Note zum § 7 des vorhergehenden Kapitels.

[3]) Ueber Bias von Priene, Sohn des Teutamos, vgl. Duncker a. a. O. IV, S. 140—142. Der folgende Weisheitsspruch des großen politischen Weisen kann nur dann richtig verstanden werden, wenn man erwägt, daß damit politische Freundschaften und Feindschaften gemeint sind, bei denen Bias vor allem Uebermaße warnen wollte. Vgl. die vortreffliche Abhandlung über dieses antike Diktum von Mor. Seyffert in seinem meisterhaften Commentar zu Cicero's Schrift von der Freundschaft S. 369—370. Aristoteles selbst kritisirt den Mißbrauch jener Maxime hier am besten dadurch, daß er sie dem schwung- und begeisterungslosen Alter als eigenthümlich zuschreibt, wie der feinsinnige Sophokles eben dieselbe seinen Ajax im Augenblicke des Selbstmords in der menschenfeindlichsten Verdüsterung des Gemüths aussprechen läßt (vgl. Soph. Ajax v. 660).

Werthun ist. — 7. Ebenso sind sie feige und vor allem Möglichen im Voraus bange, weil ihr Zustand dem der Jugend entgegengesetzt ist; sie nämlich sind erkaltet, jene aber sind heiß, und so hat bei ihnen das Alter der Feigheit bereits den Weg gebahnt, denn die Furcht ist eine Art von Frostempfindung. — 8. Ferner hängen sie am Leben, vorzüglich wenn's zur Neige geht, weil immer das, was wir nicht haben, Gegenstand des Begehrens ist, und weil wir grade das am meisten begehren, dessen Mangel wir vorzugsweise empfinden.

9. Auch egoistisch sind sie über die Gebühr, denn auch der Egoïsmus ist eine Art Engherzigkeit. Desgleichen ist das Nützliche und nicht das Schöne in ungebührlicher Weise die Richtschnur ihrer Lebensführung, eben weil sie Egoisten sind; denn das Nützliche ist ein Gut für den Einzelnen, das Schöne dagegen ein Gut schlechthin. — 10. Ferner sind sie vielmehr ohne Scham, als verschämt, denn weil ihnen das Schöne und das Nützliche nicht gleichmäßig am Herzen liegen, machen sie sich nichts aus der Meinung Anderer. — 11. Auch sind sie der Hoffnung schwer zugänglich wegen ihrer Erfahrung — (denn mit der Mehrzahl der menschlichen Dinge ist es schlecht bestellt, wenigstens laufen sie meist nach der schlechten Seite hin aus) — und dann auch wegen ihrer Feigheit.

12. Ferner leben sie mehr in der Erinnerung, als in der Hoffnung, denn der noch übrige Rest ihres Lebens ist klein, der durchlebte Zeitraum aber groß, und die Hoffnung gehört der Zukunft, die Erinnerung dagegen der Vergangenheit. Hierin liegt auch der Grund für ihre Geschwätzigkeit, zu Folge deren sie ewig von dem Vergangenen reden, weil die Erinnerung daran ihnen Freude macht. — 13. Ferner sind ihre Zornaufwallungen zwar heftig, aber ohne nachhaltige Kraft, und ihre Begierden zum Theil völlig erloschen, theils nur noch schwach, so daß weder für ihr Begehren, noch für ihr Handeln ihre Begierden den Antrieb bilden, sondern der Vortheil. Darum erscheinen Leute solcher Altersstufe als weise, gemäßigte, denn ihre Begierden haben nachgelassen und sie stehen im Dienste des Vortheils [1]. — 14. Auch leben sie mehr nach Berechnung, als nach Antrieben des sittlichen Gefühls, denn die Berechnung hat es mit dem

[1] Sie sind die wahren „Besonnenheitsprediger".

Nützlichen, das sittliche Gefühl dagegen mit der Tugend zu thun. Und wenn sie andere beleidigen, so ist es dabei auf Schädigung, nicht auf Auslassen des Uebermuths abgesehen.

15. Zum Mitleid geneigt sind zwar alte Leute gleichfalls, aber nicht aus demselben Grunde, wie die jungen. Die letztern nämlich sind es aus Menschenfreundlichkeit, die erstern aus Schwäche, weil sie meinen, daß alles Schlimme auch sie in nächster Nähe bedrohe, was, wie wir zuvor sahen [1]), zum Mitleid geneigt macht. Daher sind sie denn auch klagesüchtig und keine Freunde von Spaß und Lachen, denn die Neigung zum Klagen ist der Gegensatz der Lachlust.

16. Dies sind nun also die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der jungen und der alten Leute. Da nun Jedermann die seiner Eigenthümlichkeit entsprechenden und ihr ähnlichen Reden beifällig aufnimmt, so läßt sich aus dem Gesagten unschwer abnehmen, wie der Redner seine Rede einzurichten hat, damit er selbst und seine Rede in dem entsprechenden Lichte erscheinen.

Vierzehntes Kapitel.

Was nun diejenigen anlangt, welche in der Blüthe des männlichen Alters stehen, so sieht man leicht, daß ihr Charakter zwischen den obigen beiden die Mitte halten wird, indem sie das Uebermaß von beiden von sich entfernt halten, und weder allzu sehr zuversichtlich sind — denn das ist Verwegenheit — noch übermäßig furchtsam, sondern in beiden das richtige Maß einhalten, weder allen trauen, noch allen mißtrauen, sondern vielmehr in ihrem Urtheil den richtigen Maßstab der Wahrheit anlegen. — 2. Ferner wird nicht das Schöne allein oder das Nützliche allein die Richtschnur ihres Lebens bilden, sondern Beides zusammen; nicht Sparsamkeit oder Verschwendung, sondern das Schickliche. 3. Ebenso werden sie sich auch in Beziehung auf die Leidenschaft und die Begierde verhalten: sie werden besonnen sein mit Tapferkeit und tapfer mit Besonnenheit. Bei der Jugend und bei dem Alter sind nämlich diese Eigenschaften getrennt, denn die

---

[1]) S. Kap. 8, § 2 und § 12.

Jugend ist tapfer bis zur Unbezähmbarkeit, das Alter besonnen bis zur Feigheit. Allgemein ausgedrückt: alle nützlichen Eigenschaften, welche bei Jugend und Alter getrennt auftreten, die besitzt das reife Mannesalter vereinigt, und von allen, worin jene zu viel oder zu wenig haben, davon hat es das richtige und schickliche Maß.

4. Die Blüthe seiner Kraft hat der Mensch leiblich vom dreissigsten bis zum fünfunddreissigsten Jahre, die geistige um das neunundvierzigste Jahr. — So viel über Jugend, Alter und Mannesblüthe und ihre geistigen Charakter-Eigenthümlichkeiten.

Fünfzehntes Kapitel.

Jetzt wollen wir von den Gütern, die das Glück verleiht, reden und untersuchen, in wiefern einige derselben auf irgend eine Weise die Eigenthümlichkeit der Menschen bestimmen.

2. Eigenthümlichkeit des Geburtsadels ist, daß der, welcher ihn besitzt, in höherem Maße als andere nach Ehre trachtet. Denn Jedermann pflegt, wenn er etwas besitzt, nach Vermehrung desselben zu streben, der Geburtsadel aber ist eine von den Vorfahren überkommene Standesehre. Er hat ferner eine Neigung zu verächtlichem Herabsehen, sogar auf solche, welche seinen eigenen Vorfahren (an Ehre und Verdiensten) gleichstehen, weil Ehre und Verdienste, wenn sie weit zurück liegen, mehr gelten und mehr Anlaß zu ruhmwürdiger Uebertreibung geben, als Thaten und Verdienste der Gegenwart [1]).

3. Was den Begriff des Wortes „adelig" betrifft, so bezeichnet dasselbe nur die Trefflichkeit des Geschlechts, edel aber ist etwas

---

[1]) Der Aristokrat von altem Adel hat zu allen Zeiten selbst die ausgezeichnetsten homines novi verachtet. Man vgl. auch über den Einfluß der Zeitferne die Bemerkungen des Philosophen im neunten Kapitel dieses Buchs. Der Spott des Aristoteles über diese Seite des Adelstolzes und über den „verschönernden Rost der Jahrhunderte" liegt in dem Ausdrucke, daß „altes" Verdienst sich leichter aufschneiderisch preisen läßt, als neues. Ueberhaupt wird sich der Adel als Stand durch diese Charakteristik des Stagiriten wenig erbaut gefühlt haben. Vgl. Iphikrates' Definition des Adels im 23. Kapitel dieses Buchs § 9.

nur, in so fern es nicht aus der Art schlägt [1]), und grade dies ist gemeinhin bei den Adeligen nicht der Fall, sondern sie sind meist unbedeutende Menschen. Denn man kann bei den Geschlechtern der Menschen ebenso von einem guten Jahrgange an tüchtigen Männern reden, wie von den Erzeugnissen des Bodens; manchmal, wenn der Stamm gut ist, erwachsen aus ihm im Laufe der Zeit ausgezeichnete Männer, worauf es denn wieder abwärts geht. Was die Ausartungen betrifft, so arten die genialbegabten Geschlechter vorwiegend in tolle Charaktere aus, wie die Nachkommen des Alkibiades und des älteren Dionysios, die standfestmüthigen dagegen in Schlaffheit und Stumpfsinn, wie die Nachkommen des Kimon, Perikles und Sokrates [2]).

Sechzehntes Kapitel.

Was der Reichthum für Charakter-Eigenthümlichkeiten zur Folge hat, liegt vor Jedermanns Augen. Denn sie [3]) sind übermüthig und hochmüthig, sobald sie dem Besitze des Reichthums irgend einen Einfluß auf ihr Wesen gestatten. Sie kommen sich nämlich grade so vor, als ob sie alle möglichen Vorzüge besäßen, denn der Reichthum ist gleichsam eine Art Maßstab für den Werth aller andern Dinge, und daher entsteht der Schein, als sei für ihn alles und jedes käuflich.

---

[1]) Ebenso Aristot. Thiergeschichte I, Kap. 1. Aristoteles' Definition des wahren Adels läuft auf Shakespeare's berühmten Ausspruch hinaus (Ende gut, Alles gut):

„Die Ehre zeigt, wie Ehre den verdammt,
Der sich berühmt, er sei von ihr entstammt
Und gleicht der Mutter nicht!" —

[2]) Alkibiades' gleichnamiger Sohn hieß wegen seines tollliederlichen Treibens „der Affe seines Vaters"; die Excentrizitäten des jüngern Dionysios sind weltbekannt; von Kimons Söhnen wissen wir nichts Näheres, wohl aber wissen wir, daß die Söhne des Perikles (die ehelichen) und des Sokrates geistesträge Schwachköpfe waren. (Vgl. Seneca Epist. 104. und Prinsterer Prosopographia Platonica p. 128.).

[3]) D. i. die Reichen.

2. Ferner sind sie üppig und alberne Geldprahler; üppig aus weichlicher Gewinnsucht und aus Lust an der Schaustellung ihrer Herrlichkeit; alberne und geschmacklose Geldprahler, weil alle Menschen die Gewohnheit haben, sich mit dem zu beschäftigen und zu thun zu machen, was sie lieben und was Gegenstand ihrer Verehrung ist, und weil sie meinen, daß die andern Menschen dieselben Dinge eifrig erstreben, welche für sie selbst das Höchste sind. Und dazu kommt, daß sie diese Einbildung nicht ohne Grund hegen. Denn die Zahl derer, welche der Reichen bedürfen, ist groß. Darauf bezog sich auch, wie es in der Erzählung von den Weisen und Reichen lautet, Simonides [1]) in seiner Antwort auf die Frage von Hieron's Frau: ob es besser sei, reich oder weise zu sein? „Reich," sagte er, „denn er sehe die Weisen in den Vorhöfen der Reichen verweilen."

3. Folge des Reichthums ist ferner bei den Reichen die Meinung, sie hätten Anspruch, das Regiment zu führen, denn sie meinen, daß sie dasjenige besitzen, was den Anspruch zu regieren begründe. Kurz und in Summa gesagt: Reichthum gibt den Charakter eines unverständigen Glückspilzes. Jedoch ist ein Unterschied zwischen dem Charakter des eben erst reich gewordenen und dem Charakter des in altbegründetem Reichthum lebenden, in so fern der eben erst reichgewordene Glückspilz alle jene Fehler in verstärktem Grade und schlimmerer Gestalt besitzt. Denn so einem reichen Emporkömmlinge fehlt so zu sagen die Erziehung des Reichthums. Was ferner die Vergehungen der Reichen anbetrifft, so sind dieselben nicht boshaft schädigender Art, sondern sie laufen theils auf Uebermuth, theils auf Unenthaltsamkeit hinaus, z. B. auf beleidigende Mißhandlung [2]) und Ehebruch [3]).

---

[1]) Diese Antwort läuft hinaus auf Shakespeare's Wort, der in „Ende gut, alles gut" die Helena sagen läßt:

— „Dem Reichthum noch so schlecht
Dient oft die Weisheit, nackt und arm als Knecht!"

[2]) Wir würden sagen „Realinjurien".

[3]) D. h. Maitressenwirthschaft.

Siebenzehntes Kapitel.

Ebenso klar am Tage liegen die Einwirkungen der Machtgewalt auf das Verhalten des Menschen. Sie sind nämlich zum Theil dieselben, wie die des Reichthums, zum Theil besserer Art. 2. Denn die Machthabenden sind von Seiten ihres Charakters ehrbegieriger und mannhafter als die Reichen, weil der Gegenstand ihres Verlangens die Ausführung aller der Thaten ist, zu denen sie vermittelst ihrer Macht die Möglichkeit besitzen. — 3. Sie sind ferner eifriger [1]), weil sie durch die Nothwendigkeit, fortdauernd auf alles zu achten, was zu ihrer Machtstellung gehört, in Aufmerksamkeit erhalten werden. — 4. Ferner ist ihr Betragen mehr ernst und zurückhaltend, als hochmüthig drückend; denn ihr Ansehn setzt sie mehr als andere allen Blicken aus, und deßhalb beobachten sie Maß in ihren Manieren, und ihre ernste Zurückhaltung ist ein gemilderter und wohlanstehender Hochmuth. Und wenn sie sich vergehen, so geschieht es nicht kleinkrämerisch, sondern in großem Style.

5. Die Glücksgunst übt ihren Einfluß auf das Verhalten je nach den einzelnen der angegebenen Dinge [2]); denn auf diese beziehen sich die Fälle von Glücksgunst, welche als die bedeutendsten gelten. Außerdem sind auch noch zahlreiche und wohlgerathene Kinder und alle körperlichen Vorzüge Dinge, deren erhöhten Besitz die Glücksgunst verleiht. — 6. So macht denn die Glücksgunst die Menschen allerdings hochmüthiger und unbesonnener; aber eine sehr löbliche Eigenschaft hat sie in ihrem Gefolge: solche Menschen sind nämlich gottesfürchtig und empfinden sich in einem gewissen Verhältnisse zur Gottheit, wofür ihnen die vom Glückszufall empfangenen Güter den Beweis liefern [3]).

---

[1]) D. h. ihr Streben ist anhaltender, ernster und von konzentrirterer Kraft.

[2]) Adel der Geburt, Reichthum, Macht. Vergl. auch I, 5, § 5 ff.

[3]) Man sieht, daß es mit dieser „Frömmigkeit" der Glückskinder nicht weit her ist, obschon Aristoteles dieselbe eine „sehr liebliche" Eigenschaft nennt. Jedenfalls läuft sie schnurstracks der christlichen Anschauung entgegen, nach

Hiermit ist von dem Einflusse des Lebensalters und der Glücksumstände auf das sittliche Verhalten genügend gehandelt; denn die Charakteristik der Gegensätze der besprochenen, z. B. die des Armen, des Unglücklichen, des Machtlosen ergibt sich von selbst aus den entgegengesetzten Umständen.

Achtzehntes Kapitel.

Alle Reden, welche überreden wollen, bezwecken das Hervorbringen eines entscheidenden Urtheils, — denn über Dinge, worüber unser Wissen und unser Urtheil bereits feststeht, bedarf es keines Redens. Dieser Zweck bleibt unverändert derselbe, mag nun der, welcher sich der Rede bedient, sich zuredend oder abredend an ein einzelnes Individuum wenden, — wie das der Warnende oder der Zuredende thut (in welchem Falle das einzelne Individuum ebensogut Richter ist, denn Richter ist ganz allgemein gefaßt jeder, den der Redende zu überreden hat), oder mag er wider einen Gegner seiner Ansicht sprechen, oder gegen eine aufgestellte Ansicht, denn auch in diesem Falle bleibt die Rede das nothwendige Mittel, um die Gegengründe zu beseitigen, und diese sind dann gleichsam der Gegner, gegen welchen der Redner seine Rede richtet. Ganz dasselbe ist der Fall auch bei den künstlerischen Schau- und Prunkreden, denn hier wendet sich der Vortrag an das Publikum als Richter. Allein im einfachen Sinne des Wortes ist Richter doch nur derjenige, der in öffentlichen auf den Staat bezüglichen Streitverhandlungen über die vorliegenden Fragen entscheidet — denn Streitigkeiten sowohl als Gegenstände der Berathung laufen auf die Frage hinaus: wie etwas sich verhalte und beschaffen sei. Nun haben wir von der Einwirkung der ver-

---

welcher die Gottheit diejenigen züchtigt, welche sie liebt. Desto besser aber verträgt sich die hier von Aristoteles angedeutete Art von Religiosität und ihre Motivirung mit der christlichen Theorie des Herrscherthums „von Gottes Gnaden", dessen Glaube an ein spezielles Verhältniß zur Gottheit auf demselben Grunde beruht. Und hier gilt allerdings auch das bekannte Goethe'sche Wort in Eckermanns Gesprächen, daß ein unbedeutender Fürst gut und klug thue, sich als ein fleißiger Kirchengänger zu zeigen.

schiedenen Staatsverfassungen auf das sittliche Verhalten schon früher bei der Betrachtung der berathenden Redegattung gehandelt [1]), so daß es als bestimmt gelten darf, auf welche Art und durch welche Mittel der Redner seine Rede denselben anzupassen habe. — 2. Ferner haben wir gesehen, daß für jede Gattung von Reden zwar das Ziel ein besonderes ist, daß es aber daneben noch gewisse allgemein angenommene Ansichten und Grundsätze gibt, die für sie alle zusammen gelten, und aus welchen der Redner, mag seine Rede nun politisch-berathender, oder schaurednerischer, oder gerichtlicher Art sein, seine Beweisgründe ableitet. Und endlich ist auch entwickelt und bestimmt worden, mit welchen Mitteln es dem Redner möglich ist, seine Rede den Verhältnissen und der sittlichen Charakterstimmung der Zuhörer anpassend zu machen.

Nach diesem Allen bleibt uns nun also nur noch übrig, die allen drei Redegattungen gemeinsamen rednerischen Mittel zu erörtern [2]). — 3. Für alle Redner ist nämlich die gleiche Nothwendigkeit vorhanden, in ihren Reden die Bestimmungen des Möglichen und des Unmöglichen in Anwendung zu bringen und den Beweis zu versuchen, entweder daß etwas eintreten wird, oder daß etwas geschehen ist. — 4. Ferner ist der Gesichtspunkt der Wichtigkeit [3]) ein sämmtlichen Reden gemeinsamer; denn mit dem Verkleinern oder Vergrößern haben alle Redner zu thun, mögen sie nun anrathen oder abrathen, loben oder tadeln, anklagen oder vertheidigen.

5. Sobald wir diese Punkte bestimmt haben, wollen wir demnächst versuchen, von den Enthymemen sowie von den Beispielen die sich etwa darbietenden allgemeinen Gesichtspunkte zu behandeln, damit wir nach Hinzufügung des Rückständigen die uns von vorn herein gesetzte Aufgabe zu Ende bringen. Von diesen gemeinsamen rednerischen Mitteln ist nun, wie bereits gesagt worden; das Ver-

[1]) S. I, Kap. 8, §. 5. und daselbst die Anmerkung.

[2]) Wer sich einen Begriff von der sprachlichen Eigenthümlichkeit des aristotelischen Vortrags machen will, zufolge deren der Philosoph zuweilen die Gedanken geradezu „ineinander schachtelt“, der stelle sich vor, daß dieser ganze Kapitelanfang im Originale eine einzige Periode bildet, deren Vordersatz bis „anpassend zu machen“ (§. 2) geht, worauf dann erst der kurze Nachsatz folgt.

[3]) Im Texte heißt es „Größe“ (μέγεθος). Vgl. II, Kap. 8, §. 8.

größern vorzugsweise den Schaureden eigen, während der Erweis des Geschehenseins den gerichtlichen Reden (denn darum dreht sich die richterliche Entscheidung), und die Darlegung, daß etwas möglich sei und geschehen werde, den berathenden Reden angehört.

Neunzehntes Kapitel.

Zunächst also wollen wir von dem Möglichen und Unmöglichen sprechen.

Sobald das Gegentheil von etwas als gegenwärtig oder zukünftig möglich feststeht, so darf man annehmen, daß auch dies etwas, dem es entgegengesetzt ist, möglich sei: z. B. wenn es möglich ist, daß ein Mensch gesund wird, so muß es auch möglich sein, daß er krank wird; denn die Fähigkeit der Gegensätze, insoweit als sie Gegensätze sind [1]), ist dieselbe. 2. Ferner: wenn von zwei gleichen Dingen das Eine möglich ist, so ist es auch das Andere. 3. 4. Ferner: wenn das Schwerere möglich ist, so ist es auch das Leichtere. Ferner: wenn es möglich ist, daß etwas als tüchtig und schön da sei, so ist es auch möglich, daß es überhaupt da sei, denn es ist schwerer, daß ein Haus schön, als daß es überhaupt ein Haus sei [2]). 5. Ferner: wovon der Anfang möglich ist, davon muß auch das Ende möglich sein; denn Nichts wird jemals oder fängt an zu werden, was unmöglich ist, z. B. die Diagonale eines Parallelogramms ist und wird in alle Ewigkeit nicht den ihr gegenüberliegenden beiden Seiten kommensurabel [3]). Ferner: wovon das Ende möglich, davon ist es auch der Anfang, denn Alles, was da ist, entsteht aus einem Anfange.

---

[1]) Was diese Bedingung bedeute, erklären die alten Ausleger durch das Beispiel: wenn Plato krank werden kann, so folgt daraus noch nicht, daß er (der einzelne Mensch) auch wieder gesund werden kann.

[2]) Vgl. Topic. I, 6. M. Moral. I, 3.

[3]) Das inkommensurable Verhältniß, das zwischen der Diagonale eines Parallelogramms und den ihr gegenüberliegenden beiden Seiten stattfindet, ist bei Aristoteles ein stehendes Beispiel zur Bezeichnung von etwas Unmöglichem oder Falschem. Die Belege dazu liefert Schwegler in seinem vortrefflichen Kommentare zur Metaphysik I, Kap. 2. (Th. II. S. 24—25).

6. Ferner: wenn das seiner Wesenheit oder seiner Entstehung nach Spätere möglich ist, so ist es auch das Frühere; z. B. wenn es möglich ist, ein Mann zu werden, so auch ein Knabe, denn das Letztere ist das Frühere; und wenn ein Knabe, so auch ein Mann, denn der Knabe ist der Anfang des Mannes. — 7. Möglich ist ferner alles, wonach in der Menschenbrust eine natürliche Sehnsucht und Begierde vorhanden ist; denn im Allgemeinen ersehnt oder begehrt Niemand unmögliche Dinge [1]). — 8. Ferner alle Dinge, welche das Objekt einer Wissenschaft oder Kunst sind, die müssen auch sein oder werden können. — 9. Möglich ist ferner Alles dasjenige, dessen Anfang des Werdens in der Hand solcher Wesen liegt, welche wir durch Zwang oder Ueberredung zu unserem Willen zu bringen vermögen, d. h. also in der Hand von Wesen, denen wir an Kräften überlegen, oder deren Herren oder Freunde wir sind. — 10. Ferner alle Dinge, deren Theile möglich sind, sind auch als Ganzes möglich, und alles was als Ganzes möglich ist, davon sind in der Regel auch die Theile möglich; wenn z. B. Oberleder, Riemen und Hinterleder gemacht werden können, so kann auch ein Schuh gemacht werden, und wenn ein Schuh, so auch Oberleder, Riemen und Hinterleder. — 11. Ferner wenn die ganze Gattung zu den herstellbaren Dingen gehört, so auch die Art; und wenn die Art, so auch die Gattung; z. B. wenn es möglich ist ein Schiff überhaupt herzustellen, so auch ein Kriegsschiff, und wenn ein Kriegsschiff, so auch ein Schiff überhaupt.

12. Ferner: wenn von zwei Dingen, die mit einander in natürlicher Verhältnißverbindung stehen, das eine möglich ist, so ist es auch das andere; z. B. wenn etwas als Doppeltes möglich ist, so auch als Hälfte, und wenn als Hälfte, so auch als Doppeltes. 13. Ferner: wenn etwas ohne Kunst und Aufwand von Mitteln bewerkstelligt werden kann, so ist es in höherem Grade durch Kunst und Sorgfalt zu bewerkstelligen möglich, weshalb es auch bei Agathon [2]) heißt:

---

[1]) Ein neuerer Denker hat diesen Satz so ausgedrückt: „für jede als solche empfundene Nothwendigkeit muß es eine Möglichkeit geben“, und eben dieselbe Wahrheit liegt dem wohl verstandenen Goethe'schen Worte: „was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle!“ zum Grunde.

[2]) Ueber den tragischen Dichter Agathon, einen Zeitgenossen des Sokrates,

Gar Manches freilich leisten wir durch Zufallsglück,
Doch Andres wird uns nur durch Müh und Kunst zu Theil.

14. Ferner wenn etwas Schlechteren, Geringeren und minder Einsichtigen möglich ist, so ist es und zwar in höherem Grade denen möglich, die jenen entgegengesetzt sind, — wie Isokrates sagte: es müßte doch wunderbar zugehen, wenn ein Euthynos etwas gelernt hätte, was er nicht selbst durch eigene Kraft und Kunst ausfindig zu machen im Stande sein sollte [1]).

15. Was nun den Begriff des Unmöglichen anlangt, so sieht man leicht, daß er sich aus denjenigen Gesichtspunkten ergibt, welche den eben angeführten entgegengesetzt sind.

16. Für die Beantwortung der Frage: ob etwas geschehen oder nicht geschehen ist, hat man folgende Gesichtspunkte in's Auge zu fassen:

Erstens, wenn das geschehen ist, was seiner Natur nach weniger dazu geartet ist, so kann sehr wohl auch das geschehen sein, was der Natur der Dinge nach in höherem Grade dazu geartet ist. 17. Ferner: wenn das was später zu geschehen pflegt geschehen ist, so ist auch das Frühere geschehen, z. B. wenn Einer etwas vergessen hat, so hat er dasselbe jedenfalls einmal gewußt. 18. Ferner: wenn Einer die Macht und den Willen gehabt hat, etwas zu thun, so hat er es auch gethan; denn alle Menschen thun das, wozu sie den Willen haben, sobald das Vermögen sich zu ihrem Willen gesellt hat, weil dann nichts sie daran hindert. Desgleichen, wenn Einer willens war, etwas zu thun, und kein äußeres Hinderniß ihm in den Weg trat; 19. und wenn er die Macht dazu besaß und Zorn oder Begierde sich dazu gesellten. Denn in der Regel, wonach die Menschen begehren, das thun

---

sehe man meine Anmerkung zur Uebersetzung von Aristot. Poetik Kap. 9, §. 7 S. 100., vgl. Aristot. Nikomachische Ethik VI, 4.

[1]) Anspielung auf einen wahrscheinlich kurz zuvor öffentlich passirten Vorfall, von dem wir nichts Näheres wissen, als daß Euthynos bei irgend einer Prozeßsache Gegner des Isokrates war, unter dessen Reden sich noch heute eine „gegen Euthynos" befindet; die von den früheren Uebersetzern nicht betrachtete Pointe des Isokratischen Ausspruchs liegt in dem Gegensatz von „Lernen" — und „Finden" (μαθεῖν — εὑρεῖν).

sie auch; die Schlechten aus Unenthaltsamkeit, die Guten, weil es das Gute ist, wonach der Gute Verlangen trägt. — 20. Ferner: wenn die Sache auf dem Punkte stand zu geschehen und Jemand im Begriff war, sie zu thun; denn es läßt sich vermuthen, daß er das, was er im Begriff stand zu thun, auch wirklich gethan hat.

21. Ferner: wenn dasjenige geschehen ist, was der Natur der Dinge gemäß einem andern vorausgeht oder um seinetwillen geschieht, z. B. wenn es geblitzt hat, so hat es auch gedonnert, und wenn Jemand Anschläge auf die Tugend eines Mädchens gemacht hat, so hat er auch die That folgen lassen. — 22. Ferner: wenn dasjenige, was der Natur der Dinge gemäß nach etwas anderem eintritt oder um dessentwillen etwas anderes geschieht, geschehen ist, so ist auch das ihm vorhergehende und das um seinetwillen geschehende gleichfalls geschehen, z. B. wenn es gedonnert hat, so hat es auch geblitzt, und wenn einer ein Mädchen verführt hat, so hat er auch die dahin zielenden Anschläge gemacht. Alle die hier aufgezählten Folgerungen sind theils absolut nothwendige, theils solche, die in der Regel stattfinden.

23. Hinsichtlich des Nichtgeschehenseins sieht man leicht, daß die Beweisgründe sich aus dem Gegentheil des oben Gesagten ergeben; und ebenso ist aus dem Gesagten klar, wie man das zu erweisen hat, was geschehen wird. Geschehen wird nämlich einmal das, wozu Jemand die Macht und den Willen hat, und ferner das, wozu sich bei vorhandener Begierde, Leidenschaft und Denkungsart des Menschen auch das Vermögen der Ausführung gesellt. Darum, wenn wir Jemanden im Anlaufe oder im Begriffe sehen, etwas zu thun, so wird die Sache auch geschehen, denn in der Regel geschieht eher das, was man zu thun vorhat, als was man nicht vorhat. — 24. Ferner, wenn alles das vorhergegangen ist, was naturgemäß vorherzugehen pflegt, z. B. wenn sich der Himmel bewölkt, so ist wahrscheinlich, daß es regnen wird. — 25. Ferner: wenn das geschehen ist, was um eines andern willen geschieht, so ist es wahrscheinlich, daß auch das letztere geschehen wird, z. B. wenn ein Fundament gelegt ist, so wird auch ein Haus erbaut werden.

26. Was über Wichtigkeit und Unwichtigkeit der Gegenstände, über größeren oder geringeren Werth, und überhaupt über die Verhältnisse von „groß“ und „klein“ sich sagen läßt, darüber gibt das

früher von uns Abgehandelte deutlichen Aufschluß [1]). Es ist nämlich in den Abschnitten über die Reden der berathschlagenden Gattung bereits von der Wichtigkeit der Güter, und im Allgemeinen über den quantitativen Unterschied des Mehr und Minder gehandelt worden. Da nun also in jeder Gattung von Rede das vorgesteckte Ziel ein Gut ist, — als da sind, das Nützliche, das Schöne, das Gerechte, — so ist einleuchtend, daß alle Reden sammt und sonders die Steigerung des ihrigen auf solchem Wege bewirken müssen. — 27. Darüber hinaus noch im Allgemeinen über die Begriffe von Größe und Vorzüglichkeit Untersuchungen anstellen heißt leere Worte machen [2]). Denn zum praktischen Gebrauch ist die Kenntniß des Einzelnen und Besondern wichtiger und einflußreicher als die des Allgemeinen.

Ueber Möglichkeit und Unmöglichkeit, und ob etwas geschehen oder nicht geschehen, und ob etwas sein wird oder nicht sein wird, sowie über Wichtigkeit und Geringfügigkeit der Gegenstände mag es sein Bewenden haben. —

Zwanzigstes Kapitel.

Es bleibt jetzt nur noch übrig, von den allen Gattungen der Beredtsamkeit gemeinsamen Beweismitteln zu sprechen, da von den besonderen bereits geredet worden ist.

Der gemeinsamen Beweismittel gibt es zwei Gattungen, Beispiel und Enthymem, denn der Sinnspruch bildet nur einen Theil des Enthymems.

2. Handeln wir also zuerst vom Beispiel, denn das Beispiel ist der Induktion ähnlich, und mit der Induktion macht man den Anfang im Schließen. Es gibt nun zwei Arten von Beispielen; die eine Art des Beispiels besteht nämlich darin, daß man früher geschehene Thatsachen anführt [3]), die andere besteht darin, daß man

---

[1]) Vgl. Rhetorik I, Kap. 6—9.

[2]) Polemik gegen gleichzeitige Lehrer der Redekunst, wie Isokrates.

[3]) Nämlich: um den allgemeinen Gedanken, welcher den Beweggrund enthält, zu erläutern. Biese II, S. 621.

selbst Aehnliches erdichtet. Von dieser letztern Art ist die eine Unterart die Parabel, die andere die Fabel, wie die Aesopischen und Libyschen [1]).

3. Das Beispiel im engern Sinne ist etwa folgender Art, wie wenn Jemand das Thema behandelte: „Man müsse gegen den Perserkönig sich rüsten und ihn nicht Aegypten unterwerfen lassen", und dabei sagte: „Auch Dareios setzte nicht eher nach Griechenland über, als bis er Aegypten unterworfen hatte, als er es aber unterworfen hatte, setzte er über; und wiederum hat auch Xerxes nicht eher Griechenland angegriffen, bevor er jenes Land erobert, als er es aber erobert hatte, da setzte er zu uns über, demgemäß wird auch der jetzige König [2]), sobald er Aegypten hat, zu uns übersetzen, folglich darf man es ihm nicht gestatten."

4. Parabel ist die Beispielsform, deren sich Sokrates bediente; wie wenn Jemand das Thema behandelte: „Staatsämter dürfen nicht durchs Loos besetzt werden", und zur Begründung sagte: „denn das sei gerade so, wie wenn man die Athleten durch's Loos bestimmen wollte, nicht nach Maßgabe ihrer Fähigkeit einen Wettkampf zu bestehen, sondern nach dem zufälligen Ausfalle des Loosens, oder wenn man unter der Schiffsmannschaft den Steuermann durch's Loos bestimmen wollte, als wenn der Zufall des Loosens und nicht die Geschicklichkeit darüber entscheiden müsse".

---

[1]) Ueber diese letztere Bezeichnung, womit die orientalische Fabelwelt gemeint scheint, s. Ulrici: Geschichte der hellenischen Dichtkunst Theil II, S. 460—462.

[2]) Es ist hier von dem wilden und grausamen Perserkönige Artaxerxes III, Ochus, die Rede, der um 354 v. Chr. auf's Neue Aegypten unterwarf und verwüstete. — Auch diese Stelle, welche auf die damalige politische Lage Griechenlands gegenüber dem Oriente Bezug nimmt, kann als Beweis dienen, daß diese Aristotelischen Vorträge über Rhetorik in die Zeit von Aristoteles' erstem Aufenthalte zu Athen fallen. Der Stagirit verließ Athen im Jahr 348, um nach Asien zu Hermias von Atarneus zu gehen. S. Stahr Aristotelia I, S. 73. — Die Unterstützung Aegyptens gegen Persien war übrigens athenische und hellenische Politik schon zu Perikles Zeit (S. Thucyd. I, 104.), und König Philipp von Macedonien ließ diese Politik nicht aus dem Auge.

Hiermit ist von dem Einflusse des Lebensalters und der Glücksumstände auf das sittliche Verhalten genügend gehandelt; denn die Charakteristik der Gegensätze der besprochenen, z. B. die des Armen, des Unglücklichen, des Machtlosen ergibt sich von selbst aus den entgegengesetzten Umständen.

Achtzehntes Kapitel.

Alle Reden, welche überreden wollen, bezwecken das Hervorbringen eines entscheidenden Urtheils, — denn über Dinge, worüber unser Wissen und unser Urtheil bereits feststeht, bedarf es keines Redens. Dieser Zweck bleibt unverändert derselbe, mag nun der, welcher sich der Rede bedient, sich zuredend oder abredend an ein einzelnes Individuum wenden, — wie das der Warnende oder der Zuredende thut (in welchem Falle das einzelne Individuum ebensogut Richter ist, denn Richter ist ganz allgemein gefaßt jeder, den der Redende zu überreden hat), oder mag er wider einen Gegner seiner Ansicht sprechen, oder gegen eine aufgestellte Ansicht, denn auch in diesem Falle bleibt die Rede das nothwendige Mittel, um die Gegengründe zu beseitigen, und diese sind dann gleichsam der Gegner, gegen welchen der Redner seine Rede richtet. Ganz dasselbe ist der Fall auch bei den künstlerischen Schau- und Prunkreden, denn hier wendet sich der Vortrag an das Publikum als Richter. Allein im einfachen Sinne des Wortes ist Richter doch nur derjenige, der in öffentlichen auf den Staat bezüglichen Streitverhandlungen über die vorliegenden Fragen entscheidet — denn Streitigkeiten sowohl als Gegenstände der Berathung laufen auf die Frage hinaus: wie etwas sich verhalte und beschaffen sei. Nun haben wir von der Einwirkung der ver-

welcher die Gottheit diejenigen züchtigt, welche sie liebt. Desto besser aber verträgt sich die hier von Aristoteles angedeutete Art von Religiosität und ihre Motivirung mit der christlichen Theorie des Herrscherthums „von Gottes Gnaden", dessen Glaube an ein spezielles Verhältniß zur Gottheit auf demselben Grunde beruht. Und hier gilt allerdings auch das bekannte Goethe'sche Wort in Eckermanns Gesprächen, daß ein unbedeutender Fürst gut und klug thue, sich als ein fleißiger Kirchengänger zu zeigen.

schiedenen Staatsverfassungen auf das sittliche Verhalten schon früher bei der Betrachtung der berathenden Redegattung gehandelt [1]), so daß es als bestimmt gelten darf, auf welche Art und durch welche Mittel der Redner seine Rede denselben anzupassen habe. — 2. Ferner haben wir gesehen, daß für jede Gattung von Reden zwar das Ziel ein besonderes ist, daß es aber daneben noch gewisse allgemein angenommene Ansichten und Grundsätze gibt, die für sie alle zusammen gelten, und aus welchen der Redner, mag seine Rede nun politisch-berathender, oder schaurednerischer, oder gerichtlicher Art sein, seine Beweisgründe ableitet. Und endlich ist auch entwickelt und bestimmt worden, mit welchen Mitteln es dem Redner möglich ist, seine Rede den Verhältnissen und der sittlichen Charakterstimmung der Zuhörer anpassend zu machen.

Nach diesem Allen bleibt uns nun also nur noch übrig, die allen drei Redegattungen gemeinsamen rednerischen Mittel zu erörtern [2]). — 3. Für alle Redner ist nämlich die gleiche Nothwendigkeit vorhanden, in ihren Reden die Bestimmungen des Möglichen und des Unmöglichen in Anwendung zu bringen und den Beweis zu versuchen, entweder daß etwas eintreten wird, oder daß etwas geschehen ist. — 4. Ferner ist der Gesichtspunkt der Wichtigkeit [3]) ein sämmtlichen Reden gemeinsamer; denn mit dem Verkleinern oder Vergrößern haben alle Redner zu thun, mögen sie nun anrathen oder abrathen, loben oder tadeln, anklagen oder vertheidigen.

5. Sobald wir diese Punkte bestimmt haben, wollen wir demnächst versuchen, von den Enthymemen sowie von den Beispielen die sich etwa darbietenden allgemeinen Gesichtspunkte zu behandeln, damit wir nach Hinzufügung des Rückständigen die uns von vorn herein gesetzte Aufgabe zu Ende bringen. Von diesen gemeinsamen rednerischen Mitteln ist nun, wie bereits gesagt worden; das Ver-

---

1) S. I, Kap. 8, §. 6. und daselbst die Anmerkung.

2) Wer sich einen Begriff von der sprachlichen Eigenthümlichkeit des aristotelischen Vortrags machen will, zufolge deren der Philosoph zuweilen die Gedanken geradezu „ineinander schachtelt“, der stelle sich vor, daß dieser ganze Kapitelanfang im Originale eine einzige Periode bildet, deren Vordersatz bis „anpassend zu machen“ (§. 2) geht, worauf dann erst der kurze Nachsatz folgt.

3) Im Texte heißt es „Größe“ (μέγεθος). Vgl. II, Kap. 8, §. 8.

größern vorzugsweise den Schaureden eigen, während der Erweis des Geschehenseins den gerichtlichen Reden (denn darum dreht sich die richterliche Entscheidung), und die Darlegung, daß etwas möglich sei und geschehen werde, den berathenden Reden angehört.

Neunzehntes Kapitel.

Zunächst also wollen wir von dem Möglichen und Unmöglichen sprechen.

Sobald das Gegentheil von etwas als gegenwärtig oder zukünftig möglich feststeht, so darf man annehmen, daß auch dies etwas, dem es entgegengesetzt ist, möglich sei: z. B. wenn es möglich ist, daß ein Mensch gesund wird, so muß es auch möglich sein, daß er krank wird; denn die Fähigkeit der Gegensätze, insoweit als sie Gegensätze sind [1]), ist dieselbe. 2. Ferner: wenn von zwei gleichen Dingen das Eine möglich ist, so ist es auch das Andere. 3. 4. Ferner: wenn das Schwerere möglich ist, so ist es auch das Leichtere. Ferner: wenn es möglich ist, daß etwas als tüchtig und schön da sei, so ist es auch möglich, daß es überhaupt da sei, denn es ist schwerer, daß ein Haus schön, als daß es überhaupt ein Haus sei [2]). 5. Ferner: wovon der Anfang möglich ist, davon muß auch das Ende möglich sein; denn Nichts wird jemals oder fängt an zu werden, was unmöglich ist, z. B. die Diagonale eines Parallelogramms ist und wird in alle Ewigkeit nicht den ihr gegenüberliegenden beiden Seiten kommensurabel [3]). Ferner: wovon das Ende möglich, davon ist es auch der Anfang, denn Alles, was da ist, entsteht aus einem Anfange.

---

[1]) Was diese Bedingung bedeute, erklären die alten Ausleger durch das Beispiel: wenn Plato krank werden kann, so folgt daraus noch nicht, daß er (der einzelne Mensch) auch wieder gesund werden kann.

[2]) Vgl. Topic. I, 6. M. Moral. I, 3.

[3]) Das inkommensurable Verhältniß, das zwischen der Diagonale eines Parallelogramms und den ihr gegenüberliegenden beiden Seiten stattfindet, ist bei Aristoteles ein stehendes Beispiel zur Bezeichnung von etwas Unmöglichem oder Falschem. Die Belege dazu liefert Schwegler in seinem vortrefflichen Kommentare zur Metaphysik I, Kap. 2. (Th. II. S. 24—28).

6. Ferner: wenn das seiner Wesenheit oder seiner Entstehung nach Spätere möglich ist, so ist es auch das Frühere; z. B. wenn es möglich ist, ein Mann zu werden, so auch, ein Knabe, denn das Letztere ist das Frühere; und wenn ein Knabe, so auch ein Mann, denn der Knabe ist der Anfang des Mannes. — 7. Möglich ist ferner alles, wonach in der Menschenbrust eine natürliche Sehnsucht und Begierde vorhanden ist; denn im Allgemeinen ersehnt oder begehrt Niemand unmögliche Dinge [1]). — 8. Ferner alle Dinge, welche das Objekt einer Wissenschaft oder Kunst sind, die müssen auch sein oder werden können. — 9. Möglich ist ferner Alles dasjenige, dessen Anfang des Werdens in der Hand solcher Wesen liegt, welche wir durch Zwang oder Ueberredung zu unserem Willen zu bringen vermögen, d. h. also in der Hand von Wesen, denen wir an Kräften überlegen, oder deren Herren oder Freunde wir sind. — 10. Ferner alle Dinge, deren Theile möglich sind, sind auch als Ganzes möglich, und alles was als Ganzes möglich ist, davon sind in der Regel auch die Theile möglich; wenn z. B. Oberleder, Riemen und Hinterleder gemacht werden können, so kann auch ein Schuh gemacht werden, und wenn ein Schuh, so auch Oberleder, Riemen und Hinterleder. — 11. Ferner wenn die ganze Gattung zu den herstellbaren Dingen gehört, so auch die Art; und wenn die Art, so auch die Gattung; z. B. wenn es möglich ist ein Schiff überhaupt herzustellen, so auch ein Kriegsschiff, und wenn ein Kriegsschiff, so auch ein Schiff überhaupt.

12. Ferner: wenn von zwei Dingen, die mit einander in natürlicher Verhältnißverbindung stehen, das eine möglich ist, so ist es auch das andere; z. B. wenn etwas als Doppeltes möglich ist, so auch als Hälfte, und wenn als Hälfte, so auch als Doppeltes. 13. Ferner: wenn etwas ohne Kunst und Aufwand von Mitteln bewerkstelligt werden kann, so ist es in höherem Grade durch Kunst und Sorgfalt zu bewerkstelligen möglich, weshalb es auch bei Agathon [2]) heißt:

---

1) Ein neuerer Denker hat diesen Satz so ausgedrückt: „für jede als solche empfundene Nothwendigkeit muß es eine Möglichkeit geben", und eben dieselbe Wahrheit liegt dem wohl verstandenen Goethe'schen Worte: „was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle!" zum Grunde.

2) Ueber den tragischen Dichter Agathon, einen Zeitgenossen des Sokrates,

Gar Manches freilich leisten wir durch Zufallsglück,
Doch Andres wird uns nur durch Müh und Kunst zu Theil.

14. Ferner wenn etwas Schlechteren, Geringeren und minder Einsichtigen möglich ist, so ist es und zwar in höherem Grade denen möglich, die jenen entgegengesetzt sind, — wie Isokrates sagte: es müßte doch wunderbar zugehen, wenn ein Euthynos etwas gelernt hätte, was er nicht selbst durch eigene Kraft und Kunst ausfindig zu machen im Stande sein sollte [1]).

15. Was nun den Begriff des Unmöglichen anlangt, so sieht man leicht, daß er sich aus denjenigen Gesichtspunkten ergibt, welche den eben angeführten entgegengesetzt sind.

16. Für die Beantwortung der Frage: ob etwas geschehen oder nicht geschehen ist, hat man folgende Gesichtspunkte in's Auge zu fassen:

Erstens, wenn das geschehen ist, was seiner Natur nach weniger dazu geartet ist, so kann sehr wohl auch das geschehen sein, was der Natur der Dinge nach in höherem Grade dazu geartet ist. 17. Ferner: wenn das was später zu geschehen pflegt geschehen ist, so ist auch das Frühere geschehen, z. B. wenn Einer etwas vergessen hat, so hat er dasselbe jedenfalls einmal gewußt. 18. Ferner: wenn Einer die Macht und den Willen gehabt hat, etwas zu thun, so hat er es auch gethan; denn alle Menschen thun das, wozu sie den Willen haben, sobald das Vermögen sich zu ihrem Willen gesellt hat, weil dann nichts sie daran hindert. Desgleichen, wenn Einer willens war, etwas zu thun, und kein äußeres Hinderniß ihm in den Weg trat; 19. und wenn er die Macht dazu besaß und Zorn oder Begierde sich dazu gesellten. Denn in der Regel, wonach die Menschen begehren, das thun

---

sehe man meine Anmerkung zur Uebersetzung von Aristot. Poetik Kap. 9, §. 7 S. 100., vgl. Aristot. Nikomachische Ethik VI, 4.

[1]) Anspielung auf einen wahrscheinlich kurz zuvor öffentlich passirten Vorfall, von dem wir nichts Näheres wissen, als daß Euthynos bei irgend einer Prozeßsache Gegner des Isokrates war, unter dessen Reden sich noch heute eine „gegen Euthynos" befindet; die von den früheren Uebersetzern nicht betrachtete Pointe des Isokratischen Ausspruchs liegt in dem Gegensatz von „Lernen" — und „Finden" (ἔμαθεν — εὗρεν).

sie auch, die Schlechten aus Unenthaltsamkeit, die Guten, weil es das Gute ist, wonach der Gute Verlangen trägt. — 20. Ferner: wenn die Sache auf dem Punkte stand zu geschehen und Jemand im Begriff war, sie zu thun; denn es läßt sich vermuthen, daß er das, was er im Begriff stand zu thun, auch wirklich gethan hat.

21. Ferner: wenn dasjenige geschehen ist, was der Natur der Dinge gemäß einem andern vorausgeht oder um seinetwillen geschieht, z. B. wenn es geblitzt hat, so hat es auch gedonnert, und wenn Jemand Anschläge auf die Tugend eines Mädchens gemacht hat, so hat er auch die That folgen lassen. — 22. Ferner: wenn dasjenige, was der Natur der Dinge gemäß nach etwas anderem eintritt oder um dessentwillen etwas anderes geschieht, geschehen ist, so ist auch das ihm vorhergehende und das um seinetwillen geschehende gleichfalls geschehen, z. B. wenn es gedonnert hat, so hat es auch geblitzt, und wenn einer ein Mädchen verführt hat, so hat er auch die dahin zielenden Anschläge gemacht. Alle die hier aufgezählten Folgerungen sind theils absolut nothwendige, theils solche, die in der Regel stattfinden.

23. Hinsichtlich des Nichtgeschehenseins sieht man leicht, daß die Beweisgründe sich aus dem Gegentheil des oben Gesagten ergeben; und ebenso ist aus dem Gesagten klar, wie man das zu erweisen hat, was geschehen wird. Geschehen wird nämlich einmal das, wozu Jemand die Macht und den Willen hat, und ferner das, wozu sich bei vorhandener Begierde, Leidenschaft und Denkungsart des Menschen auch das Vermögen der Ausführung gesellt. Darum, wenn wir Jemanden im Anlaufe oder im Begriffe sehen, etwas zu thun, so wird die Sache auch geschehen, denn in der Regel geschieht eher das, was man zu thun vorhat, als was man nicht vorhat. — 24. Ferner, wenn alles das vorhergegangen ist, was naturgemäß vorherzugehen pflegt, z. B. wenn sich der Himmel bewölkt, so ist wahrscheinlich, daß es regnen wird. — 25. Ferner: wenn das geschehen ist, was um eines andern willen geschieht, so ist es wahrscheinlich, daß auch das letztere geschehen wird, z. B. wenn ein Fundament gelegt ist, so wird auch ein Haus erbaut werden.

26. Was über Wichtigkeit und Unwichtigkeit der Gegenstände, über größeren oder geringeren Werth, und überhaupt über die Verhältnisse von „groß“ und „klein“ sich sagen läßt, darüber gibt das

früher von uns Abgehandelte deutlichen Aufschluß [1]). Es ist nämlich in den Abschnitten über die Reden der berathschlagenden Gattung bereits von der Wichtigkeit der Güter, und im Allgemeinen über den quantitativen Unterschied des Mehr und Minder gehandelt worden. Da nun also in jeder Gattung von Rede das vorgesteckte Ziel ein Gut ist, — als da sind, das Nützliche, das Schöne, das Gerechte, — so ist einleuchtend, daß alle Reden sammt und sonders die Steigerung des ihrigen auf solchem Wege bewirken müssen. — 27. Darüber hinaus noch im Allgemeinen über die Begriffe von Größe und Vorzüglichkeit Untersuchungen anstellen heißt leere Worte machen [2]). Denn zum praktischen Gebrauch ist die Kenntniß des Einzelnen und Besondern wichtiger und einflußreicher als die des Allgemeinen.

Ueber Möglichkeit und Unmöglichkeit, und ob etwas geschehen oder nicht geschehen, und ob etwas sein wird oder nicht sein wird, sowie über Wichtigkeit und Geringfügigkeit der Gegenstände mag es sein Bewenden haben. —

Zwanzigstes Kapitel.

Es bleibt jetzt nur noch übrig, von den allen Gattungen der Beredtsamkeit gemeinsamen Beweismitteln zu sprechen, da von den besonderen bereits geredet worden ist.

Der gemeinsamen Beweismittel gibt es zwei Gattungen, Beispiel und Enthymem, denn der Sinnspruch bildet nur einen Theil des Enthymems.

2. Handeln wir also zuerst vom Beispiel, denn das Beispiel ist der Induktion ähnlich, und mit der Induktion macht man den Anfang im Schließen. Es gibt nun zwei Arten von Beispielen; die eine Art des Beispiels besteht nämlich darin, daß man früher geschehene Thatsachen anführt [3]), die andere besteht darin, daß man

---

[1]) Vgl. Rhetorik I, Kap. 6—9.

[2]) Polemik gegen gleichzeitige Lehrer der Redekunst, wie Isokrates.

[3]) Nämlich: um den allgemeinen Gedanken, welcher den Beweggrund enthält, zu erläutern. Wiese II, S. 621.

selbst Aehnliches erdichtet. Von dieser letztern Art ist die eine Unterart die **Parabel**, die andere die **Fabel**, wie die Aesopischen und Libyschen [1]).

3. Das **Beispiel** im engern Sinne ist etwa folgender Art, wie wenn Jemand das Thema behandelte: „Man müsse gegen den Perserkönig sich rüsten und ihn nicht Aegypten unterwerfen lassen", und dabei sagte: „Auch Dareios setzte nicht eher nach Griechenland über, als bis er Aegypten unterworfen hatte, als er es aber unterworfen hatte, setzte er über; und wiederum hat auch Xerxes nicht eher Griechenland angegriffen, bevor er jenes Land erobert, als er es aber erobert hatte, da setzte er zu uns über, demgemäß wird auch der jetzige König [2]), sobald er Aegypten hat, zu uns übersetzen, folglich darf man es ihm nicht gestatten."

4. **Parabel** ist die Beispielsform, deren sich **Sokrates** bediente; wie wenn Jemand das Thema behandelte: „Staatsämter dürfen nicht durchs Loos besetzt werden", und zur Begründung sagte: „denn das sei gerade so, wie wenn man die Athleten durch's Loos bestimmen wollte, nicht nach Maßgabe ihrer Fähigkeit einen Wettkampf zu bestehen, sondern nach dem zufälligen Ausfalle des Loosens, oder wenn man unter der Schiffsmannschaft den Steuermann durch's Loos bestimmen wollte, als wenn der Zufall des Loosens und nicht die Geschicklichkeit darüber entscheiden müsse".

---

[1]) Ueber diese letztere Bezeichnung, womit die orientalische Fabelwelt gemeint scheint, s. **Ulrici**: Geschichte der hellenischen Dichtkunst Theil II, S. 460—462.

[2]) Es ist hier von dem wilden und grausamen Perserkönige Artaxerxes III, Ochus, die Rede, der um 354 v. Chr. auf's Neue Aegypten unterwarf und verwüstete. — Auch diese Stelle, welche auf die damalige politische Lage Griechenlands gegenüber dem Oriente Bezug nimmt, kann als Beweis dienen, daß diese Aristotelischen Vorträge über Rhetorik in die Zeit von Aristoteles' **erstem Aufenthalte** zu Athen fallen. Der Stagirit verließ Athen im Jahr 348, um nach Asien zu Hermias von Atarneus zu gehen. S. Stahr Aristotelia I, S. 73. — Die Unterstützung Aegyptens gegen Persien war übrigens athenische und hellenische Politik schon zu Perikles Zeit (S. Thucid. I, 104.), und König Philipp von Macedonien ließ diese Politik nicht aus dem Auge.

5. Eine Fabel ist beispielsweise die des Stesichoros gegen Phalaris und die Aesops über den Volksführer. Stesichoros [1]) nämlich erzählte den Himerädern, als dieselben den Phalaris zum unumschränkten Feldherrn erwählt hatten und im Begriff standen, ihm das Halten einer Besatzung in ihrer Stadt zu bewilligen, am Schlusse seiner ausführlichen Rede gegen diesen Schritt, folgende Fabel: „Ein Roß hatte für sich allein eine Wiese im Besitz. Als nun ein Hirsch kam und ihm seine Weide verdarb, wollte es sich an dem Hirsche rächen und fragte den Menschen, ob er im Stande sei, mit ihm vereint den Hirsch zu bestrafen. Allerdings, sagte jener, wenn du den Zügel annimmst, und mich mit meinen Wurfspießen aufsteigen lässest. Als das Roß nun eingewilligt hatte, und jener aufgestiegen war, da wurde das Roß, statt Rache zu nehmen, selbst seitdem als Sklave dem Menschen dienstbar. So seht auch Ihr," also schloß er, „wohl zu, daß es Euch nicht in Eurem Wunsche, an Eurem Feinde Rache zu nehmen, eben so ergehe wie dem Rosse. Den Zügel habt Ihr bereits, denn Ihr habt den Phalaris zum unumschränkten Feldherrn erwählt; verstattet Ihr ihm nun noch die Besetzung Eurer Stadt und laßt ihn also aufsteigen, so werdet Ihr sofort seine Sklaven werden".

6. Aesopos [4]) aber erzählte, da er in Samos als Vertheidiger eines Volksführers auftrat, der auf den Tod angeklagt war, folgende Fabel: Ein Fuchs, der über einen Fluß setzen wollte, sei von der Gewalt des Stromes in ein Uferloch getrieben worden, wo er, unfähig herauszukommen, sich lange Zeit gequält habe, zumal da sich viele Hundsläuse auf ihn setzten. Ein Igel, der dort herumstrich, ward ihn gewahr und fragte ihn mitleidig: ob er ihm die Hundsläuse ab-

1) Stesichoros lebte und dichtete um die Mitte des siebenten vorchristlichen Jahrhunderts. Ueber seine Fabeln s. Ulrici a. a. O. II, S. 411 bis 412. Ueber den berüchtigten Tyrannen Phalaris und über die Veranlassung der gegen ihn gerichteten Fabel des Dichters Stesichoros von Himera, siehe Duncker Gesch. des Alterth. IV, S. 532—536. Phalaris hatte den Joniern von Himera seine Unterstützung gegen ihre feindseligen Nachbarn die Sikeler und Phoeniker unter der Bedingung zugesagt: „daß sie ihn zum Heerführer ohne Verantwortung wählen und eine Besatzung in ihre Stadt aufnehmen wollten". Duncker a. a. O. S. 533. Vgl. auch Bentley Opusc. p. 168 Lips.

4) Ueber den „Fabelphilosophen" Aesop, wie ihn Plinius nannte. Vgl. Duncker a. a. O. IV, S. 137 ff.

lesen solle? Der Fuchs aber habe es ihm nicht erlaubt, und habe auf seine Frage nach dem Warum? zur Antwort gegeben: „Darum nicht, weil diese schon voll von meinem Blute sind und mir nur noch wenig absaugen; wenn du mir aber diese abnimmst, so werden andere kommen, die hungrig sind, und mir den Rest meines Blutes vollends aussaugen". „Also wird auch Euch", schloß er, „dieser da keinen Schaden mehr thun — denn er ist bereits reich. Wenn Ihr aber diesen tödtet, so werden Andere kommen, die arm sind, und die werden Euer Gemeindevermögen diebischerweise verzehren."

7. Die Fabeln sind so recht für Volksreden geeignet, und haben das Gute, daß während es schwer ist passende Thatsachen zu finden, die wirklich geschehen sind, es ungleich leichter ist, Fabeln zu erfinden. Denn erfinden darf man sie so gut wie Gleichnisse, sobald man nur versteht, das Aehnliche wahrzunehmen, was um so leichter ist, wenn der Redner philosophische Bildung besitzt [1]). — 8. Leichter also ist es, sich mit Fabeln zu helfen, wirksamnützlicher aber bei Berathungen ist die Bekräftigung durch Thatsachen der Wirklichkeit; denn in den meisten Fällen ist das was kommen soll dem ähnlich was geschehen ist [2]). — 9. Anwenden muß man ferner die Beispiele als Beweise da wo man keine Enthymeme hat, — denn alsdann sind sie es, wodurch die Ueberzeugung bewirkt wird; hat man solche dagegen, so brauche man jene als Zeugnisse, indem man sie als nachdrückliches Schlußwort den Enthymemen nachfügt. Vorangestellt nämlich geben sie den Schein der Induktion, und die Induktion ist für die rednerische Darstellung, wenige Fälle ausgenommen, nicht geeignet; nachgestellt dagegen sehen sie aus wie Zeugnisse, und ein Zeuge ist immer und allewege geeignet, Glauben zu wecken. Wenn sie daher der Redner voranschickt, so muß er sie nothwendig in großer Anzahl vorbringen, während, wenn er sie als Schlußwort nachfügt, schon eins genügt. Denn schon ein Zeuge ist von Nutzen, wenn er glaubhaft ist.

So wäre denn dargethan, wie viel Arten von Beispielen es gibt, und wie und wann man sich ihrer zu bedienen hat.

---

1) Vgl. unten III, Kap. 11. Der bedingende Zusatz scheint polemisch gegen Isokrates.

2) Vgl. unten III, Kap. 17.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Was den Gebrauch der Sinnsprüche anlangt, so wird am besten, nachdem gesagt worden ist, was ein Sinnspruch sei, erhellen, in welchen Fällen, an welchem Orte und für wen es schicklich ist, in Reden Sinnsprüche anzuwenden.

2. Ein Sinnspruch[1]) ist nun eine Behauptung, welche jedoch nicht von einem Einzelwesen etwas aussagt, z. B. was Iphikrates für ein Mann ist, sondern die etwas im Allgemeinen aussagt. — 3. Und wiederum sind nicht alle allgemeine Aussagen Sinnsprüche, wie z. B., daß das Grade dem Krummen entgegengesetzt ist, sondern nur die, welche sich auf das Gebiet der menschlichen Handlungen und auf das beziehen, was wir beim Handeln zu wählen oder zu meiden haben. Mithin, da die Enthymeme zumeist Schlüsse über solche Gegenstände darstellen, so sind die Schlußsätze der Enthymeme und ihre Obersätze, wenn man die Form des Schlusses wegläßt, Sinnsprüche, wie z. B.:

„Nie muß ein Vater, der die Art der Menschen kennt,
Gar zu besorgt ausbilden seiner Kinder Geist!"

Dies ist ein Sinnspruch. Setzt man aber die Ursache und das warum hinzu, sowie in den Versen:

Denn abgesehn vom Vorwurf eitlen Müßiggangs
Erregen sie der schadenfrohen Nächsten Neid; —[2])

geschieht, so wird das Ganze ein Enthymem. Ebenso der Ausspruch:

Es lebt kein Mensch, der allerwege glücklich ist![3])

---

[1]) Aristoteles hat dafür das Wort „Gnomologie". Ueber die Sache vgl. Rhetorik an Herennius IV, 17. und Quinctilian VIII, 5.

[2]) Das Ganze ist aus Euripides Medea V. 296—299.

[3]) Dieser Vers bildete den Anfang der Euripideischen verlorenen Tragödie „Sthenoboia", und die von Aristoteles ausgelassene Begründung des in demselben enthaltenen Satzes lautete:

„Ist einer edlen Stammes, fehlt ihm oft das Brod,
Indeß ein Niedrer ewige Saatenfelder baut."

Ebenso ist der Satz:

Vollkommen frei auf Erden ist kein Menschenkind!

ein Sinnspruch. Zusammengenommen aber mit dem folgenden Verse:

Denn Sklav' ist er des Geldes oder des Geschicks — [1])

ist er ein Enthymem.

Ist die angegebene Definition des Sinnspruchs richtig, so muß es vier Arten des Sinnspruchs geben. Entweder nämlich wird er mit einem erläuternden Nachsatze verbunden oder ohne einen solchen sein. 4. Eines Beweises bedürftig sind alle diejenigen, welche etwas Paradoxes aussprechen, oder etwas, worüber die Ansichten getheilt sind; alle diejenigen dagegen, welche nichts Paradoxes aussprechen, haben keinen erläuternden Nachsatz. — 5. Von diesen letzteren haben natürlich die einen keinen erläuternden Nachsatz nöthig, weil sie bereits allgemein anerkannt sind, wie z. B. der Spruch:

Ist Gesundsein doch nach meinem Sinn des Menschen höchstes Gut[2]);

denn die meisten Menschen denken so. Die andern nicht, weil sie nur ausgesprochen werden dürfen, um sofort auf den ersten Blick einzuleuchten, wie z. B. der Spruch:

Wer einmal liebt, bleibt gefesselt ewiglich![3])

6. Von den mit einem erläuternden Nachsatze verbundenen bilden die einen einen Theil eines Enthymem's, wie der oben angeführte Spruch:

„Nie muß ein Vater, der die Art der Menschen kennt —

die andern dagegen sind zwar einem Enthymem ähnlich, aber nicht Theil eines Enthymem's, und gerade diese finden vorzugsweise Bei-

---

[1]) Aus Euripides „Hekuba" v. 854—855.

[2]) Aus einem unbekannten Dichter.

[3]) Diese Worte ruft in Euripides Tragödie „die Troerinnen" (v. 1061 Seidl.) Hekuba dem Menelaos zu, um ihn abzumahnen, die Helena mit in sein Schiff zu nehmen. Es läuft hinaus auf unser Sprichwort: „Alte Liebe rostet nicht!"

fall. Dies sind nämlich alle die, in welchen der Grund des Ausspruches zugleich durchblickt, wie z. B. in dem Spruche:

Nicht ewig zürnen darfst du, da du endlich bist!

Sagt man nämlich bloß: „der Mensch soll nicht ewig zürnen", so ist das ein Sinnspruch. Der Zusatz dagegen, „da er endlich ist", spricht das warum aus. Ein Spruch ähnlicher Art ist der:

Sterblich soll, wer sterblich, denken, nicht den ew'gen Göttern gleich![1])

7. Aus dem Gesagten ist somit ersichtlich, wie viele Arten von Sinnsprüchen es gibt und für welcherlei Inhalt eine jede paßt. Sind nämlich die ausgesprochenen Gedanken zweifelhaft oder parador, so darf der Sinnspruch nicht ohne erklärenden Zusatz sein, sondern der Redner muß denselben entweder vorausschicken und die daraus hervorgehende Folgerung als Sinnspruch gebrauchen — wie z. B. wenn man sagt: „Da man sich weder zum Gegenstande des Neides machen, noch sich der Trägheit ergeben soll, so bin ich meinerseits der Ansicht, daß man nicht wohl daran thut, seiner Bildung zu leben"[2]); oder er muß, wenn er diesen letzteren Gedanken zuerst ausspricht, demselben die von uns vorausgeschickte Begründung folgen lassen. Sind aber die Gedanken nicht parador, sondern nur nicht allgemein geläufig, so muß der Redner ihre Begründung möglichst bündig hinzufügen.

---

[1]) Die Dichter beider Sprüche sind uns unbekannt, die Sprüche selbst, sofern sie als „Gnomen" bei den Alten gelten, gehen darauf, daß nur ein unsterblicher Gott ewig zürnen dürfe, nicht ein sterblicher Mensch. In diesem Sinne spielt noch Cicero in der Rede für den Rabinius Posthumus auf den alten Wahrspruch an. Auch Horat. Od, II, 11. v. 11—12. und IV, 7. 7. gehört hierher mit der Wendung, daß der sterbliche Mensch sich nicht Gedanken und Sorgen auf's Unendliche hinaus machen dürfe. Vgl. Pindar's (Isthmische Siegsges. V, 20.) „Sterbliches ziemt Sterblichen". Wie aber Aristoteles, der Philosoph nicht der Rhetoriker, den hier angeführten Satz beurtheilt, und in wie würdiger Weise er die niedrige und philisterhafte Anwendung, die demselben oft gegeben wurde, kritisirt, ersieht man aus seiner Nikom. Ethik X, 7, §. 8.

[2]) Prosaischer Ausdruck des oben (§. 2) von Aristoteles citirten Euripideischen Ausspruchs.

8. Passend ist in diesen Fällen die Form der Lakonischen Sprüche [1]), und ebenso die räthselhaft andeutende Spruchform, deren sich z. B. Stesichoros, als er sich in Lokri aufhielt [2]), bediente, wenn er sagte: „man soll sich nicht durch Uebermuth Feinde machen, sonst singen zuletzt die Cikaden am Boden“.

9. In Sinnsprüchen zu reden, paßt sich zumeist für ältere Leute, und zwar bei Gelegenheit solcher Dinge, worin Jemand Erfahrung besitzt; wenn also einer nicht in solchem Alter steht, so steht ihm das in Sinnsprüchen reden schlecht an und eben so auch das in Fabeln reden [3]); und wenn er gar über die Dinge, um die es sich handelt, keine Erfahrung hat, so verräth es Albernheit und Mangel an Bildung. Das läßt sich genügend an dem Umstande erkennen, daß unkultivirte Menschen vorzugsweise fruchtbar an Sinnsprüchen sind und solche gern bei jeder Gelegenheit anbringen.

---

[1]) Eine Sammlung solcher lakonischen Sprüche („Apophthegmata“) findet man in Plutarchs kleinen Schriften.

[2]) S. Ulrici Geschichte der hellenischen Dichtkunst Th. II, S. 400. Der Himeräer Stesichoros (630—550 v. Chr.) lebte eine Zeitlang in der Stadt Lokri, einer der ältesten griechischen Pflanzstädte Unteritaliens, und hatte Gelegenheit, die Lokrer in ihren politischen Beziehungen zu ihren Nachbarstaaten zu warnen, sich durch Uebermuth Feinde zu machen. Das räthselhaft und versteckt Andeutende seines Spruches bestand darin, daß er die bei feindlichen Einfällen stattfindende Verwüstung der Feldfluren durch Umhauen aller Fruchtbäume nicht direkt als Folge übermüthigen Betragens aussprach, sondern in die oben erwähnte Form kleidete. Die Cikaden singen nämlich gern „in der Bäume Zweigen“, wie es in dem Goethe'schen Liedchen an die Cikade heißt. (Vgl. Arist. Thiergesch. V, Kap. 30.) Es ist eine sehr feine psychologische Bemerkung, daß das Räthselhafte und Bildliche solcher Andeutung die Kraft einer Drohung, Warnung u. s. w. zu verstärken geeignet ist, eben weil es ein gewisses Dunkel über die Sache breitet, und den Hörer zum Nachsinnen und zur plastischen Vorstellung nöthigt. Hierauf macht auch Demetrius de elocutione p. 95 und p. 213 aufmerksam in seiner Erklärung dieses Ausspruchs, welchen er übrigens dem älteren Dionysius von Syrakus beilegt, der denselben also dem Stesichoros nachsprach. Vgl. Muret Var. Lect. V, 18. und daselbst Ruhnken (Muret. Oper. II, p. 116).

[3]) Daher Protagoras' Frage bei Platon (Protag. p. 320 c.) ob er als älterer Mann gegenüber Jüngeren wohl die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend in Form einer Fabel (Allegorie) beantworten dürfe.

10. Was nicht allgemein gilt als allgemein gültig auszusprechen, paßt sich noch am meisten, wenn man etwas als überaus bejammernswerth darstellen oder überhaupt verstärken will, und zwar kann der Redner entweder damit beginnen, oder seine beweisführende Darstellung damit schließen. — 11. Auch die Anwendung vielgebrauchter und gäng und gäber Gemeinplatzsprüche ist nicht zu wünschen, sobald sie für die Sache des Redners sprechen, denn eben weil sie gäng und gäbe sind, gelten sie, weil alle damit einverstanden sind, für richtig. Zum Beispiel wenn ein Feldherr seine Soldaten auffordert, die Schlacht zu wagen, auch ehe noch durch Opfer die ermuthigenden Wahrzeichen gewonnen worden sind, und ausruft:

Ein Wahrzeichen nur gilt: das Vaterland tapfer zu schirmen![1])

oder wenn er seiner an Zahl schwächeren Schaar zuruft:

Gleich ist der Kriegsgott gesinnt —[2])

oder wenn Einer den Rath, die Kinder der Feinde, obschon sie uns kein Uebles thun, aus dem Wege zu räumen, mit dem Spruche motivirt:

„Thor ist, welcher den Vater erschlug und die Söhne verschonet!"[3])

12. Dazu merke man noch, daß auch einige Sprüchwörter Sinnsprüche sind, z. B. das Sprüchwort; „ein Attischer Nachbar" [4]).

---

[1]) Homer Ilias XII, 243. denselben Rationalismus hegte auch Q. Fabius Maximus als Augur. Cic. Cat. Maj. Kap. 4.

[2]) Ebendaselbst XVIII, 369. Der Vers, mit welchem in solcher Lage Hektor dort seine Troer anfeuert, lautet vollständig in prosaischer Uebertragung: „Auf die Hülfe des Kriegsgottes dürfen beide Parteien rechnen, und manchmal hat er auch schon den, der zu schlagen glaubte, geschlagen." Der Vers gehört zu denen, welche in ihrer prägnanten Kürze metrisch schlechthin unübersetzlich sind; der Sinn der von Aristoteles angeführten Worte ist: „Kriegsglück ist ein Würfelspiel."

[3]) S. die Anmerk. zu I, 15. §. 14.

[4]) Diese Anführung ist ein Kathederwitz, der, in Athen ausgesprochen, das in Griechenland als händelsüchtiger Nachbar berufen war, gewiß seine Wirkung nicht verfehlte. Die Ausleger führen einen ähnlichen Spruch aus Eginhart's „Leben Karls des Großen" an, welcher lautet: „den Franken wünsche dir zum Freunde, doch nicht zum Nachbarn"; was noch heute von den Bonaparte'schen Franken gilt.

13. Man darf sich der Sentenzen aber auch **gegen** die Gemeinplätze bedienen (ich verstehe unter „Gemeinplätzen“ solche wie das bekannte „Erkenne dich selbst!“ und „Nichts zu sehr!“), sobald dadurch entweder die Persönlichkeit des Redenden in ein besseres Licht gesetzt wird, oder wenn die Sentenz ein Produkt leidenschaftlicher Aufregung ist. Sie ist das letztere z. B. wenn Jemand im Zorne ausruft: es sei falsch, daß man darnach trachten müsse, sich selbst zu erkennen, denn wenn dieser Mann [1]) gewußt hätte wie es um ihn stehe, so hätte er sich nimmermehr für fähig gehalten, den Oberbefehl zu übernehmen [2]). In besserem Lichte zeigt sich die Persönlichkeit des Redenden, wenn er etwa sagte [3]): „Man muß nicht, wie der Gemeinplatz lautet, so **lieben**, als wenn man sich gefaßt halten müßte, dereinst zu **hassen**, sondern vielmehr so hassen, als ob man sich gefaßt halten müßte, dereinst zu lieben.“ — 14. Dabei muß schon die Art und Weise des sprachlichen Ausdrucks die Ansicht des Redenden deutlich in sich enthalten. Geht dies nicht an, so muß er die Motivirung ausdrücklich hinzufügen, z. B. wenn man gesagt hat: „Man muß nicht so lieben, wie der bekannte Spruch lautet, sondern als ob man ewig lieben sollte“, so muß man hinzusehen: „denn jenes verräth ein arglistiges Gemüth“. Oder man drücke sich so aus: „mir gefällt der bekannte Gemeinplatz nicht, denn der wahre Freund muß so lieben, als ob er ewig lieben sollte“. Ein anderes Beispiel ist: „auch der Spruch, Nichts zu sehr! hat meinen Beifall nicht, denn die Schlechten kann man nicht zu sehr hassen“.

15. Einen Hauptvortheil für die Reden haben die Sinnsprüche zunächst dadurch, daß sie der mangelhaften Kultur der Zuhörer entsprechen. Diesen macht es nämlich Vergnügen, wenn ein Redner in Aufstellung eines allgemeinen Satzes zufällig mit den Ansichten zusammen trifft, welche sie selbst im besonderen Falle hegen. Wie ich das meine, wird aus Folgendem klar werden, und damit zugleich auch erhellen, auf welche Art und Weise der Redner die Ansichten und

---

[1]) Der Feldherr, für den der Redner spricht.

[2]) Man denke hinzu: „in welchem er doch so große Dinge geleistet hat“.

[3]) Vgl. die Anmerk. zu II, Kap. 13. §. 4.

Stimmungen der Zuhörer zu erspüren trachten muß [1]). Der Sinnspruch ist nämlich, wie oben gesagt, ein allgemeiner Ausspruch, und die Menschen empfinden Vergnügen, wenn etwas als allgemein ausgesprochen wird, was schon früher im besonderen Fall ihre Meinung war. Zum Beispiel, wenn Jemand zufällig böse Nachbarn oder ungerathene Kinder hat, so wird er ohne Frage dem Redner sehr recht geben, der da sagt: „Nichts ist beschwerlicher als Nachbarschaft", oder: „Es gibt nichts Thörichteres, als Kinder zu zeugen". Folglich muß der Redner zu erforschen suchen, wie seine Zuhörer über die betreffenden Dinge von vorn herein denken, und danach ihre Ansichten in allgemeine Sätze gefaßt aussprechen.

16. Das ist der eine Vortheil, den die Anwendung von Sinnsprüchen hat, aber sie hat noch einen andern bedeutenderen. Sie gibt nämlich der Rede einen ethischen Charakter. Einen solchen Charakter haben nämlich alle diejenigen Reden, aus denen sich die sittliche Gesinnung des Redners erkennen läßt. Dies bewirken aber alle Sinnsprüche überhaupt, weil derjenige, der einen bestimmten Sinnspruch ausspricht, mit demselben einen allgemeinen Gedanken über das ausspricht, wonach der Mensch trachten soll. Sind daher die vom Redner vorgebrachten Sinnsprüche sittlich gut, so bewirken sie, daß auch der, der sie ausspricht, als ein Mann von sittlich gutem Charakter erscheint.

Soviel also vom Sinnspruche: was er ist, wie viele Arten desselben es gibt, wie man ihn anzuwenden hat, und welchen Vortheil er gewährt.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Von den Enthymemen wollen wir zunächst im Allgemeinen angeben: wie man sie aufzusuchen habe, und darauf die bezüglichen Topen [2]) behandeln; denn beides sind Dinge verschiedener Art.

---

[1]) Vgl. Cicero vom Redner II, Kap. 44., wo der Redner Antonius über diesen Punkt interessante „Bekenntnisse" mittheilt.

[2]) S. zu I, Kap. 2. §. 21. „Die bezüglichen Topen" sind die allge-

2. Daß das Enthymem eine Art von Syllogismus sei, ist bereits früher ausgesprochen worden [1]), desgleichen in welcher Weise es ein Syllogismus sei und wie es sich von den dialektischen Schlüssen unterscheide. — 3. In Enthymemen darf man nämlich weder von einem fernliegenden Satze ausgehen, noch alle Mittelglieder ausführlich beibringen; denn das erstere führt zur Undeutlichkeit, weil der auffassende Verstand einen zu langen Weg zu machen hat [2]), und das letztere wird Geschwätzigkeit, weil man die Dinge sagt, die von selbst einleuchten. Dies ist denn auch der Grund, weßhalb die Ungebildeten mit ihren Reden bei den Massen mehr Eindruck machen als die Gebildeten, wie denn auch die Dichter sagen, daß der Ungebildete

— beim Pöbel leichter trifft den rechten Ton [3]);

denn die Gebildeten sprechen allgemein und abstrakt, die Ungebildeten dagegen halten sich an das, was sie wissen und an das Naheliegende. 4. Daraus folgt also, daß der Redner nicht aus allem und jedem, was für wahr gilt, seine Schlüsse ziehen darf, sondern sich innerhalb der oben angegebenen Gränzen zu halten hat, also z. B. innerhalb des Gedankenkreises seines richtenden Publikums oder derjenigen Personen, welchen dieses Publikum Glauben schenkt, und zwar muß es im letzteren Fall entweder allen oder doch der Mehrzahl bekannt sein, daß jene, auf welche man sich beruft, dieser Ansicht sind. — 5. Desgleichen muß der Redner nicht bloß aus dem unbedingt Nothwendigen [4]), son-

---

meinen Gesichtspunkte, aus denen die Enthymemen abgeleitet werden. Vergl. Quinctilian V, Kap. 10 und 14.) Dies ganze Kapitel erhält sein Licht aus Aristoteles erster Analytik I, Kap. 27—32.

1) Nämlich im I. Buch Kap. 1. §. 11., Kap. 2. §. 8.

2) Wenn Anacharsis auf die Frage, warum es im Scythenlande keine Flötenspieler gebe, zur Antwort gab: „weil Scythien keinen Weinstock hat", so tadelt Themistius (zu Arist. Anal. post. I, 28.) diese Antwort, weil der in ihr gegebene Grund zu weit abliege. Denn die Gedankenfolge ist die: Scythenland hat keinen Weinstock, also auch keinen Wein, also auch keine fröhliche Weinlust, also auch keinen Ausdruck des Lustrausches in der Flötenmusik.

3) Anspielung auf Euripides' Hippolytos v. 1002., den auch Plutarch in der Schrift von der Knabenerziehung citirt. Ueber die Sache selbst handelt Quinctilian im 12. Kapitel des ersten Buchs seiner Rhetorik.

4) S. oben I, Kap. 2. §. 14 ff.

dern auch aus dem, was in der Mehrzahl der Fälle eintrifft, seine Schlüsse ziehen.

6. Zuvörderst ist nun also festzuhalten, daß man von dem Gegenstande, über welchen man reden und eine Deduktion, sei es nun eine politische oder sonst irgend eine, machen soll, nothwendig auch entweder eine vollständige oder doch eine theilweise Kenntniß seines Wesens und seiner Beschaffenheit haben muß. Denn wenn du gar nichts davon weißt, so hast du offenbar gar nichts, woraus du einen Schluß ableiten kannst. Wie sollen wir zum Beispiel im Stande sein, den Athenern darüber einen Rath zu geben, ob sie kriegen oder nicht kriegen sollen, wenn wir nicht Kenntniß davon haben: welches ihre Streitmacht ist, ob dieselbe eine Seemacht oder eine Landmacht oder Beides ist, und wie stark sie in diesem Falle ist, ferner welches ihre Finanzeinkünfte, oder ihre Freunde und Feinde sind, und endlich was für Kriege sie bereits früher geführt haben und mit welchem Erfolge und so weiter und so weiter? Oder wie sollten wir im Stande sein, eine Lobrede auf sie zu halten, wenn wir nicht die Seeschlacht von Salamis oder den Kampf bei Marathon oder ihre Verdienste um die Herakliden [1]) oder anderes derartige kennten? Denn jeder, der eine Lobrede hält, hat es mit den wirklichen oder geglaubten Verdiensten seines Gegenstandes zu thun.

7. Ebenso entnimmt man, wenn man dieselben tadeln wollte, den Stoff aus dem Entgegengesetzten, indem man in's Auge faßt, was sich Tadelnswerthes entweder in der Wirklichkeit oder nach der Meinung der Menschen vorfindet, wie z. B. daß sie [2]) die Hellenen unterjocht haben, und daß sie ihre Bundes- und tapfersten Kampfgenossen im Kriege gegen den Perser, die Aegineten und Potidäaten [3]), zu

---

[1]) Diese Verdienste feiert Euripides in der Tragödie „die Herakliden", Isokrates in seiner „Festrede" und Lysias in seiner „Grabrede". Daß diese letzteren „Großthaten" der Athener in's Gebiet der Fabel gehören, deutet Aristoteles in Folgendem leise an.

[2]) Die Athener.

[3]) Die schwere Versündigung Athens gegen Aegina fällt in das Jahr 429. Ueber ihr Verfahren gegen Potidäa s. Thucyd. I, 57 ff. Beides bildet einen der dunkelsten Flecke in Athens Geschichte.

Sklaven gemacht haben, und was sie sonst Aehnliches gethan und welche ähnliche Schuld sie sonst auf sich geladen haben. Ganz ebenso entnehmen auch die, welche anklagen oder vertheidigen, aus der Betrachtung der vorliegenden thatsächlichen Umstände und Verhältnisse die Begründung ihrer Anklage oder ihrer Apologie. — 8. Es macht aber keinen Unterschied, ob der Gegenstand, den man so behandelt, Athener oder Lakedämonier, oder ein einzelner Mensch oder eine Gottheit sind; denn auch wenn Jemand dem Achill Rath ertheilt, ihn lobt, tadelt, anklagt oder vertheidigt, muß ein solcher immer sich an die wirklich oder scheinbar vorliegenden Thatsachen und Umstände halten, um seine Lobrede oder seinen Tadel auf das zu gründen, was etwa Löbliches oder Tadelnswerthes vorhanden ist, seine Anklage oder Vertheidigung auf das, was er Gerechtes oder Ungerechtes gethan, und seinen Rath dem gemäß einzurichten, was für Achill nützlich oder schädlich ist. — 9. Ebenso verfährt man auch, wenn man über irgend eine Sache spricht, z. B. die Frage: ob die Gerechtigkeit etwas Gutes sei oder nicht, ist nur aus der Betrachtung des Wesens und der Eigenschaften der Gerechtigkeit und des Guten zu beantworten.

10. Folglich, da Jedermann, wie wir sehen, beim Beweisführen auf diese Art und Weise verfährt — mag er nun bei seiner Deduktion es mit dem Schließen strenger oder leichter nehmen — (denn andernfalls nimmt keiner seine Beweisgründe aus Allem und Jedem her, sondern aus dem Wesen, den Eigenschaften und Verhältnissen des jedesmaligen Gegenstandes, wie es denn auch aus Vernunftgründen klar ist, daß es unmöglich ist, auf andere Weise etwas zu beweisen), so leuchtet ein, daß es hier, wie in der Topik, vor allen Dingen nothwendig ist, für jeden Gegenstand eine auserlesene Sammlung von Beweisgründen für die möglichen und am meisten zu treffenden Fälle in Bereitschaft zu haben. — 11. Dagegen hat man für unerwartete Fälle dasjenige, was sich darüber sagen läßt, auf eben dieselbe Weise zu ermitteln, nämlich indem man nicht das gränzenlose Gebiet aller möglichen Gedanken und Gesichtspunkte, sondern das Wesen und die Verhältnisse des Gegenstandes, von dem die Rede ist, in's Auge faßt, und soviel und so genau als möglich sich an den Gegenstand hält [1].

---

[1] Vgl. Biese 1, S. 622 ff.

Denn je mehr Kenntniß der Sache dem Redner zu Gebote steht, desto leichter ist ihm die Beweisführung, und je genauer diese Kenntniß ist, um so mehr speziell zu treffen oder um so weniger allgemein werden seine Argumente sein [1]). — 12. „Abstrakt allgemein" nenne ich es, wenn etwa Jemand bei einer Lobrede auf den Achilleus die Gesichtspunkte hervorheben wollte, daß er ein Mensch und einer der Halbgötter gewesen und gegen Ilion zu Felde gezogen sei; denn diese Prädikate kommen auch noch vielen anderen zu, und folglich würde eine solche Lobrede auf Achill ebenso gut eine Lobrede auf Diomedes sein. Eigenthümliches dagegen ist das, was keinem andern als nur dem Achilleus widerfahren ist, z. B. daß er den Hektor erlegte, welcher der Tapferste der Troer war, und den Kyknos [2]), der allen Hellenen das Landen verwehrte, weil er unverwundbar war, ferner, daß er, obschon er der Jüngste aller Fürsten und durch keinen Eid zu diesem Kriegszuge verpflichtet war, dennoch denselben mitmachte, und was mehr der Art ist. — Der eine und hauptsächlichste Modus der Auswahl von Argumenten ist also dieses Verfahren nach den Regeln der Topik.

13. Jetzt wollen wir von den Grundbestandtheilen der Enthymeme sprechen, wobei ich bemerke, daß ich unter Grundbestandtheil und Topos [3]) eines Enthymems ein und dasselbe verstehe.

14. Sprechen wir zuvörderst von demjenigen, dessen Behandlung nothwendig vorausgehen muß. Es gibt nämlich zwei Arten von Enthymemen; die einen dienen dazu, um zu beweisen, daß etwas ist oder nicht ist, die andern dienen zum Widerlegen, und beide unterscheiden sich wie in der Dialektik Widerlegung und Beweisführung (Syllogismus) [4]). — 15. Das beweisende Enthymem ist das erweisende Schließen aus zugestandenen Sätzen, das widerlegende dagegen besteht darin, daß man das nicht Zugestandene durch kombinirendes Schließen erweist. — 16. Nun sind uns zwar bezüglich der verschiedenen Arten des Nützlichen und Nothwen-

---

[1]) D. h. das Individuelle und Konkrete hat für die rednerische Beweisführung den Vorzug vor dem abstrakt Allgemeinen. Biese II, 582 u. 625.

[2]) S. Ovid. Metamorph. XII, S. 72—135.

[3]) S. die Note zu §. 1 dieses Kapitels.

[4]) Vgl. Biese I, S. 209. II, 625.

digen die Topen größtentheils schon bekannt [1]); denn es ist bereits früher eine sorgfältige Zusammenstellung der Urtheile für jeden speziellen Fall gegeben, und es sind also schon die Topen bezeichnet, aus denen man Enthymeme zu bilden hat über das was gut oder böse, schön oder häßlich, gerecht oder ungerecht ist, und ebenso über sittlichen Charakter, Leidenschaften und Beschaffenheit der Menschen. — 17. Indessen wollen wir doch noch auf eine andere Art von sämmtlichen Topen im Allgemeinen handeln, und zwar so, daß wir zugleich die Topen genau bezeichnen, je nachdem sie zum Widerlegen oder zum Beweisen geeignet, oder sofern sie anwendbar sind für die scheinbaren Enthymeme, die aber in Wahrheit keine Enthymeme sind, weil in ihnen überhaupt kein Schließen statt findet. Sobald wir dies klar gemacht haben werden, wollen wir die näheren Bestimmungen über die „Entkräftungen" und „Einwürfe" angeben und zeigen, woher man dieselben gegen die Enthymeme zu entnehmen habe.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Die erste Denkform (Topos) für die beweisenden Enthymeme wird aus dem Begriffe des Entgegengesetzten genommen. Man hat nämlich zuzusehen, ob dem Entgegengesetzten das entgegengesetzte Prädikat zukommt, und verneinend zu schließen, wenn es nicht der Fall ist, bejahend dagegen, wenn es der Fall ist; z. B.: „Mäßig sein ist gut, denn unmäßig sein ist schädlich", oder wie es in der „Messenischen Rede" heißt [2]): „wenn der Krieg die Ursache unsrer gegenwärtigen Leiden ist, so muß man denselben mittelst des Friedens abhelfen". [Oder:] [3])

Denn es ist Unrecht, Zorn auf den zu werfen, der
Uns Uebles wieder seinen Willen hat gethan,
So schulden wir auch dem, der Gutes uns gethan
Aus Noth dazu gezwungen, keine Dankespflicht.

---

1) Vgl. I, Kap. 4.

2) Ueber die „Messenische Rede" des Alkidamas s. die Anmerkung zu I, 13. §. 2.

3) Diese Beispiele sind im Originale unverbunden hingestellt.

[Oder:] [1])

Doch wenn im Menschenleben Lügen oft den Schein
Der Wahrheit haben, darfst auch glauben umgekehrt,
Daß manches wahr sei, was unglaublich uns erscheint.

2. Eine andere Denkform ergibt sich aus den gleichen Umstandsbezeichnungen [2]). Es müssen nämlich die Prädikate in der gleichen sprachlichen Form bei etwas vorhanden oder nicht vorhanden sein. So z. B. kann man behaupten: „Nicht alles, was Recht ist, ist ein Gut, denn sonst müßte auch alles was rechtlich [3]) geschieht ein Gut sein, nun ist es doch aber nicht wünschenswerth, rechtlich den Tod zu erleiden".

3. Eine andere Denkform entnimmt ihre Begründung aus den Verhältnissen der gegenseitigen Bezüglichkeit [4]). Wenn es z. B. ausgemacht ist, daß der eine Theil etwas nach Gebühr und Recht gethan hat, so muß auch von dem andern Theile gesagt werden, daß er das Gethane nach Gebühr und Recht erlitten hat; und wenn der eine Theil etwas mit Gebühr und Recht befehlen durfte, so hat der andere Theil den Befehl auch mit Gebühr und Recht vollzogen. Darum hat z. B. der Zöllner Diomedon ganz Recht, wenn er von den Zollpächtern sagte: „War es für Euch keine Schande, die Zölle zu verpachten, so ist es auch keine für uns, sie zu pachten" [5]). — Ferner, wenn

---

[1]) S. die letzte Anmerkung auf vorhergehender Seite.

[2]) S. die Anmerkung zu I, 7. §. 27. und Biese I, S. 210. Ueber die Sache selbst s Arist. Topic. II, 9. und Cicero in seiner Topik Kap. 3.

[3]) Rechtlich (= von Rechtswegen) ist im Texte Adverbium. Aristoteles will also sagen: das was einer Sache oder Person zukommt in den zur Vergleichung und zum Hervorbringen einer beweisenden Schlußfolgerung angezogenen Sätzen, muß in derselben sprachlichen Form prädizirt werden, sonst trifft die Folgerung nicht zu.

[4]) D. h. „aus der Vergleichung solcher Begriffe, von denen einer auf den andern bezogen ist, ihn nothwendig voraussetzt". Knebel. Es sind die „relata" der röm. Rhetorik. Vgl. Arist. Top. II, 8, 4. Cicero de invent. I, 29. Orator Kap. 41.

[5]) Anführung eines Diktums des uns unbekannten Zöllners Diomedon, das vielleicht zur Zeit, als Aristoteles diese Vorträge hielt, als treffendes bon mot Aufsehen machte. Die Lesart: περὶ τῶν τελωνῶν, ist die allein richtige und wird durch eine Handschrift Bekkers bestätigt. Es handelte sich um die Zöllner und ihren Ruf.

dem leidenden Theile sein Leiden als billig und gerecht angerechnet wird, so muß auch dem Thäter sein Thun ebenso angerechnet werden; und umgekehrt: wenn dem Thäter sein Thun, so auch dem Erleider sein Erleiden. Doch ist in diesem Fall auch ein Fehlschluß möglich. Wenn z. B. Jemand mit Recht etwas erlitten hat, so ist ihm freilich recht geschehen, aber vielleicht nicht von dir [1]). Darum muß man Beides: ob der leidende Theil zu leiden verdiente, und ob der Thäter berechtigt war, ihm das Leid anzuthun, gesondert betrachten und sodann diejenige Seite der Sache in Anwendung bringen, welche uns paßt. Zuweilen nämlich stimmt beides nicht zusammen, und es kann ganz wohl der Fall vorkommen, wie im „Alkmäon" das Theodektes [2]), wo auf die Frage:

War denn nicht deine Mutter aller Welt zum Gräul?

Alkmäon zur Antwort gibt:

Hier gilt's zu unterscheiden! — —

und als ihn darauf Alphesiboea fragt: „in welcher Weise?" mit den Worten erwidert:

Es hieß: ihr Tod sei recht, doch nicht durch meine Hand!

Ein ähnliches Beispiel ist der Prozeß über Demosthenes und die Mörder Nikanors. Da nämlich die Richter entschieden hatten, die

---

[1]) D. h. vielleicht hattest gerade du nicht das Recht dazu, es ihm anzuthun.

[2]) Theodektes aus Phaselis in Kleinasien (Zeitgenosse und Freund des Aristoteles), als Redner und Dichter gefeiert, wie er denn auch achtmal den Sieg im tragischen Kunstwettstreite davon trug. Von seinen Reden führt Aristoteles in diesem Kapitel weiter unten zwei namentlich an. Auch widmet er dem Theodektes seine ausführliche, vor diesen Vorträgen herausgegebene Rhetorik (S. Rhetoric. III, 9. §. 9), mit erweiterter Detailausführung. — Der Zusammenhang, der hier von Aristoteles aus der Tragödie „Alkmäon" angeführten Stelle ist folgender: Alkmäon hatte seiner Gattin Alphesiboea geschildert, wie ihn das Andenken an seine Mutter Eriphyle verfolge, welche er getödtet hatte, weil sie seinen Vater Amphiaraos verrätherisch in den Tod gestürzt. Das Verdikt der öffentlichen Meinung fand den Tod gerecht, aber es mißbilligt, daß der Sohn die That vollzogen habe.

Mörder des Nikanor hätten recht gethan, denselben umzubringen, galt auch sein Tod für gerecht [1]). Ein andres Beispiel liefert der Prozeß des Mannes, der in Theben ermordet wurde, wobei der Mörder die Richter auffordete, sich darüber auszusprechen, ob derselbe den Tod verdient habe, weil er von der Ansicht ausging, daß es kein Unrecht sein könne, einen Menschen zu tödten, der den Tod verdient habe [2]).

4. Eine andere Denkform entnimmt ihre schließende Begründung aus dem Verhältnißbegriffe des Mehr und Minder, z. B. so: „wenn nicht einmal die Götter Alles wissen, um wie viel weniger die Menschen", was nichts anders heißt als: wenn dies [3]) dem nicht zukommt, dem es doch der Natur der Sache nach in höherem Grade zukommen müßte, so folgt daraus offenbar, daß es dem nicht beigelegt werden kann, dem es minder zukommt. Der Schluß dagegen: „wer sich sogar an seinem Vater vergreift, vergreift sich gewiß auch an seinem Nebenmenschen", wird aus dem Satze gefolgert, daß da wo das Mehr vorhanden ist, auch das Minder vorhanden ist; man hat also, je nachdem man des einen oder des andern Beweises bedarf, zu zeigen, daß das Mehr oder Minder vorhanden ist oder nicht ist. — 5. Hierher gehört auch der Fall, wenn weder ein Mehr noch ein Minder vorhanden ist [4]), ein Gesichtspunkt, von welchem ausgegangen wird in den Versen:

Du weinst mit Deinem Vater um der Söhne Tod,
Mit Oeneus nicht, der seinen Heldensohn verlor? [5])

---

[1]) Ueber diesen Prozeß fehlen uns weitere Nachrichten. Nur das steht fest, daß hier nicht der Redner Demosthenes gemeint ist.

[2]) Es war der Sikyonier Euphron, welcher, aus Sikyon vertrieben, in Theben wegen politischen Umtrieben seinen Tod fand. Der Vorfall, welchen Xenophon in seiner Griech. Gesch. VII, 1. erzählt, hatte sich nicht lange vor der Zeit begeben, in welcher Aristoteles erster Aufenthalt zu Athen fällt.

[3]) D. h. die Allwissenheit, die also im griech. Bewußtsein den Göttern nicht absolut zukam. S. Nägelsbach, Homer. Theologie S. 18—21.

[4]) Vgl. Arist. Topik. II, 10, §. 7., wie denn überhaupt die Aristotelische Topik hier fortwährend zu vergleichen ist.

[5]) Wahrscheinlich aus Antiphon's Tragödie „Meleager" (s. die Bemerk. zu II, 2. §. 19.), wo Oeneus selbst vielleicht diese Worte an seine Gemahlin Althäa richtete, die ihren Vater um den Verlust seiner von Meleager erschla-

Ein anderes Beispiel ist: „Wenn Theseus nicht unrecht hat, so auch Alexandros nicht, und wenn die Tyndariden nicht, so auch Alexandros nicht, und wenn Hektor den Patroklos tödten durfte, so auch Alexandros den Achill" [1]). — Ferner gehören hierher Sätze wie: „Wenn andere Künstler nicht gering zu achten sind, so sind es auch die Philosophen nicht"; und: „Wenn die Feldherrn darum nicht gering zu achten sind, weil sie manchmal besiegt werden, so auch die Sophisten nicht"; und: „Wenn der einzelne Mann für Euren Ruf Sorge tragen soll, so müßt Ihr auch für den des Hellenenvolks Sorge tragen".

6. Eine andere Denkform entnimmt ihre schließende Begründung aus der Berücksichtigung der Zeit. So z. B. Iphikrates, wenn er in seiner Rede gegen Harmodios sagt: „Wenn ich vor meiner Unternehmung von Euch verlangt hätte, daß Ihr mir, falls sie mir gelänge, diese Ehre der Bildsäule gewährtet, so würdet Ihr sie mir gewährt haben, und nun da ich sie glücklich vollführt habe, wolltet Ihr sie mir versagen? Das würde ja so herauskommen, als ob Ihr, wenn Ihr auf etwas hofft, ein Versprechen gebt, und wenn man Euch, was Ihr hofft, geleistet hat, Euer Versprechen zurücknehmt" [2]). Ebenso der Redner, der dafür sprach, daß die Thebaner dem Philipp den Durchzug nach Attika gestatten müßten, wenn er sagte: „Falls Philipp, ehe er ihnen gegen die Phoker zu Hülfe zog, diese Forderung

---

genen Söhne bejammerte, während sie für ihres Gatten Jammer um seinen Sohn Meleager kein Mitgefühl hatte.

[1]) Diese Argumentation, vielleicht einer Lobrede auf den Alexandros (Paris) entnommen, beruht darauf, daß Theseus, der schon vor Paris die Helena entführte, und daß die Tyndariden (Kastor und Pollux, Helena's Brüder) denselben Raub an den Töchtern des Leukippos begingen. Der „Topos", um den es sich hier handelt, ist: „was dem Einen recht, das ist dem Andern billig".

[2]) Dem Iphikrates, dem niedriggebornen tapfern Athenerfeldherrn (s. zu 1, 7. §. 9.), der mit seinem leichten Fußvolke die schwerbewaffneten spartanischen Hopliten glorreich bei Korinth besiegte, war von den begeisterten Athenern eine eherne Ehrenbildsäule dekretirt worden (Demosthenes in Arist. p. 663). Eine Neiderpartei, an deren Spitze der Aristokrat Harmodios stand (s. zu §. 8. dieses Kap.), suchte die Ausführung dieses Beschlusses zu hintertreiben. Doch vergebens. Die Verdienste und die soldatisch-energische Beredtsamkeit des wackern Helden trugen den Sieg davon, und Pausanias sah noch das Ehrenstandbild

gestellt hätte, würden sie es versprochen haben; es ist also widersinnig, daß sie ihm jetzt den Durchzug nicht gestatten sollten, weil er dies damals versäumte und ihrer Dankbarkeit vertraute" [1]).

7. Eine andere Denkform entnimmt ihre schließende Kraft daraus, daß man Selbstgeständnisse eines Redners gegen den Redner selbst anwendet. Ganz besonders wirksam ist hier die aus der Tragödie „Teukros" bekannte Wendung, deren sich Iphikrates gegen Aristophon bediente, indem er die Frage an ihn richtete: ob Er etwa geneigt gewesen sein würde, die Flotte für Geld zu verrathen? und als derselbe nun mit Nein! antwortete, ausrief: „Also du, du, ein Aristophon, würdest sie nicht verrathen haben, und ich, der ich Iphikrates bin, hätte sie verrathen?!" [2]) Natürlich muß der Gegner ein solcher sein, von dem man es in höherem Grade als wahrscheinlich annimmt, daß er so etwas zu verüben fähig wäre. Andernfalls würde es gewiß lächerlich erscheinen, wenn Jemand gegen einen Aristides [3]), als Ankläger, solch ein Wort aussprechen wollte, das vielmehr nur gegen Unglaubwürdigkeit eines Anklägers Gültigkeit hat. Denn durch die Bank will der Ankläger immer besser sein als der Angeklagte, und dies hat also der letztere jedesmal zu widerlegen. Im Allgemeinen aber handelt Jemand wie ein Thor, wenn er andern Dinge zum Vorwurf macht, die er entweder selbst thut, oder unter Umständen thun würde, oder von ihnen verlangt, daß sie Dinge thun sollen, die er selbst nicht thut und unter keinen Umständen thun würde [4]).

---

am Eingange des Parthenon. Iphikrates starb um 354. Sein Prozeß war also noch in frischem Andenken, und seine Reden wurden viel gelesen, als Aristoteles diese Vorträge hielt, in denen er sie wiederholt anführt.

[1]) Bruchstück aus der Staatsrede eines uns unbekannten Redners über die Frage, ob man Schritte thun müsse, die Bundesgenossen statt der Thebaner gegen Philipp zu gewinnen. Es ist bekannt, daß Demosthenes nach Theben gesendet ward, und es verhinderte, daß Theben sich an Philipp anschloß. S. Demosthenes Rede „vom Kranze" p. 299. Die Sache fällt in das Jahr 352.

[2]) Das Nähere über diesen Staatsprozeß, in welchem Iphikrates als Sieger hervorging, lese man nach in Pauly's Realencyclopädie IV, S. 257. Teukros war der Titel einer Sophokleischen Tragödie, welche Aristoteles weiter unten (III, 15. 9.) noch einmal citirt.

[3]) Den „Gerechten" par excellence

[4]) Wenn der große Denker von Stagira die Deutschen von heute gekannt

8. Eine andere Form entnimmt ihre schließende Beweiskraft aus der Begriffsbestimmung, wie z. B. in dem Satze: „Das Dämonische ist nichts anderes, als entweder selbst ein Gott oder eines Gottes Werk; wer also glaubt, daß es ein Werk Gottes gibt, der muß doch auch wohl glauben, daß es Götter gibt [1]). Ebenso Iphikrates, wenn er sagte: „Der adeligste Mann ist der, der der wackerste ist, denn auch Harmodios und Aristogeiton hatten früher keinen Adel aufzuweisen, ehe sie eine edle That vollbracht hatten.“ Und eben derselbe sagte zu seinem Gegner [2]) mit gleicher Wendung: „ich bin dem Harmodios im höheren Grade verwandt als du, denn meine Thaten sind jedenfalls denen des Harmodios und Aristogeiton verwandter als die deinen.“ Ebenso heißt es im „Alexandros“ [3]): „Jedermann wird zugeben, daß die Lüstlinge sich nicht mit dem Genusse einer einzigen Person begnügen“ [4]). Auch gehört hierher der Grund, weshalb Sokrates, wie er sagte, nicht zum Archelaos gehen mochte; er äußerte nämlich: „es sei ein Schimpf, wenn Einer sich nicht revanchiren könne, im Guten sowohl wie im Bösen“ [5]). Alle die hier Angeführten folgern nämlich das, wovon die Rede ist, aus einer Begriffsbestimmung und aus der Angabe dessen, was eine Sache ist.

9. Eine andere Form ergibt sich aus der Berücksichtigung der Frage: in wie vielfachem Sinne etwas gesagt werden kann,

---

hätte, so würde er sicher hinzugesetzt haben: „was sich die Deutschen vorzugsweise gern erlauben, zumal wenn es gilt, andere Völker zu schulmeistern.

[1]) Anspielung auf Sokrates Apologie bei Platon p. 27. c. ff. Ausführlicher citirt unten B. III. Kap. 18. § 2.

[2]) Welcher von dem alten Geschlecht des Harmodios abzustammen sich rühmte und selbst Harmodios hieß. Eben deßhalb bestritt er auch (§ 6) dem Chabrias die Ehre der Statue, weil solche Ehre nur seinem Geschlechte gebühre. S. O. Müller, Handb. der Archäol. d. K. §. 420, 1. S. 729.

[3]) D. h. in der Apologie des Paris von einem uns unbekannten Verfasser.

[4]) Die weitere Folgerung ist: „nun hat aber Paris sich mit dem Genusse der Helena begnügt, folglich war er kein Lüstling.

[5]) Die ausführliche Erzählung gibt nach Seneca und andern Koechly, Akadem. Reden 1, S. 318.

wie z. B. wenn wir in der Topik untersuchen, wie viele Bedeutungen der Adverbialbegriff „richtig“ hat [1]).

10. Eine andere Form ergibt sich aus der Eintheilung, wie z. B. wenn man sagt: „Alle Menschen begehen Unrecht aus drei Beweggründen, entweder aus dem, oder aus dem, oder aus dem; nun kann aus zweien von diesen das fragliche Verbrechen unmöglich begangen sein, und den dritten stellen sogar die Gegner selbst in Abrede“ [2]).

11. Eine andere Form nimmt ihre schließende Beweiskraft aus einer Induktion. Ein Beispiel davon stehe hier aus der »Peparethia“ [3]), wo es im Betreff der erfahrungsmäßigen Wahrheit, „daß über die Kinder stets die Frauen den richtigen Bescheid geben,“ also heißt: „das einemal bewies zu Athen dem Rhetor Mantias, der seine Vaterschaft zu seinem Sohne bezweifelte, die Mutter des letzteren, daß es sein Sohn sei; ein andermal bewies zu Theben, als Ismenios und Stilbon sich um die Vaterschaft stritten, die Dodonis, daß ihr Sohn vom Ismenios sei, und darum galt fortan Tettaliskos bei den Leuten als Ismenios Sohn.“ Wieder ein anderes Beispiel liefert der Gesetzvorschlag des Theodektes, wo es heißt: „wenn wir denen, welche anderer Leute Pferde schlecht gewartet haben, nicht die unsrigen anvertrauen, und Steuerleuten, welche anderer Leute Schiffe haben zu Grunde gehen lassen, nicht die unsrigen übergeben, so dürfen wir, wenn ein Gleiches von allen Dingen gilt, auch diejenigen, welche bereits anderer Leute Sicherheit schlecht gehütet haben, nicht zu Wächtern unsrer Sicherheit machen.“ Auf dieselbe Art bewies Alkidamas [4]), daß alle Welt die Menschen von Geist und Bildung ehre, indem er sagte: „Haben doch die Parier ihren Archilochos, obschon er ein Schandmaul war, geehrt, und die Chier den Homer, der nicht

---

1) Vgl. Arist. Topic. I, 6. und II, 3, wo indessen dies Beispiel nicht vorkommt. Wahrscheinlich bezieht sich Aristot. hier auf seine mündlichen Vorträge.

2) S. Arist. Topic. III, 6, 13.

3) Ob dies eine Rede für die Inselstadt Peparethos war, oder was sonst, weiß man nicht.

4) Ueber ihn s. die Anmerkung zu Buch I, Kap. 13 § 2.

einmal ihr Mitbürger war, die Mitylenäer die Sappho, obschon sie nur ein Weib war; die Lakedämonier, die doch durchaus keine Freunde der Wissenschaft und Bildung sind, ernannten den Chilon zum Geronten, sowie die Italioten den Pythagoras [1]), und die Lampsakener bestatteten den Anaxagoras, obschon er ein Fremder war, und halten sein Gedächtniß noch heute in Ehren; haben doch die Athener Solons Gesetze angenommen und unter denselben geblüht, wie die Lakedämonier unter denen Lykurgs, und ist doch in Theben, sobald Philosophen ans Ruder kamen [2]), die Epoche der Blüthe für den Staat angebrochen."

12. Eine andere Form entnimmt ihre schließende Kraft aus einem Urtheil über die Gleichheit, Aehnlichkeit oder Entgegengesetztheit einer Sache, und zwar ist diese Form von höchstem Gewichte, wenn alle Menschen und unter allen Umständen so urtheilen, oder, wenn dies nicht der Fall ist, doch die überwiegende Mehrzahl, oder die Gebildeten, und zwar die letzteren entweder sämmtlich, oder doch die meisten oder berühmten [3]). Oder wenn die Richter selbst dieser Ansicht sind, oder die, deren Urtheil bei den Richtern Gewicht hat, oder solche, gegen deren Urtheil man sich nicht auflehnen kann — wie z. B. die, welche die höchste Instanz bilden — oder die, gegen deren Urtheil sich aufzulehnen ungeziemend ist, die Götter, oder unser Vater oder unser Lehrer [4]). Hierher gehört das Wort des Autokles gegen Mixidemides: „Die hehren Göttinnen ließen sich's gefallen, vom

---

[1]) Timäos (Fragm. 78. Müller) berichtet, daß der Adel von Kroton dem großen Pythagoras von Samos die Prytanenwürde angetragen habe. Diese Angabe wird hier durch das Fragment des Alkidamas bestätigt, was Duncker (Geschichte des Alterth. IV, 571) nicht berücksichtigt hat.

[2]) Epaminondas war Zögling des pythagoräischen Philosophen Lysis.

[3]) Das ἢ ἀγαθοῖς („oder berühmten") findet seine Erklärung in Arist. Topic. I, Kap. 1. § 7.

[4]) Der Antiklimax von der „obersten Instanz", den κυρίοις, d. h. der „Obrigkeit, die Gewalt über uns hat," zu den „Göttern", deren Urtheil zu widerstreiten nur eben „nicht geziemend" (οὐ καλόν) ist, während man jenen nicht widersprechen kann, ist sehr interessant und lehrreich für hellenische Denkweise.

Areiopag gerichtet zu werden, und ein Mixidemides sollte es nicht?! [1]) — Eben dahin gehört Sappho's Wort: „Sterben ist ein Uebel, so haben die Götter geurtheilt, denn sonst stürben sie selbst!" Desgleichen Aristipp's Bemerkung gegen Platon, als, wie ihm bedünkte [2]), dieser etwas allzu zuversichtlich ausgesprochen hatte: „Jedenfalls hat unser gemeinsamer Freund nichts dergleichen gesagt!" [womit er den Sokrates meinte] [3]). In gleichem Sinne fragte auch Hegesippos, nachdem er zuvor in Olympia den Orakelspruch eingeholt hatte, in zweiter Instanz zu Delphi den Gott: „ob er mit seinem Vater übereinstimme?" womit er andeuten wollte, daß es ungeziemend sei, daß der Sohn dem Vater widerspreche [4]). Ebenso hat Isokrates [5]) über die Helena geschrieben: „sie müsse tugendreich gewesen sein, da ja Theseus sie so beurtheilt habe" [5]); und ebenso über Paris: „selbst die Göttinnen hatten ihn auserwählt" [6]); und um zu beweisen, daß Evagoras ein trefflicher Mann gewesen, braucht Isokrates [7]) die

---

[1]) Aus einer Rede des durch Xenophons griech. Geschichte (VI, 3, 5.) bekannten Redners. Die Sache, um die es sich handelte, kennen wir nicht.

[2]) Feine Entschuldigung des damals noch lebenden Platon. Erst nach Platons Tode (348) verließ Aristoteles Athen, um nach Kleinasien zu gehen (S. Stahr, Aristotelia I, p. 73). Ueber Aristoteles Herzensfeinheit gegen seinen großen Lehrer s. Ebendas. I, S. 59. (vgl. Arist. Politik II, 3, 3. IX, 1. 7.). Er schrieb sogar eine eigene Lobschrift auf Platon, wie Olympiodor in seinem Commentar zu Platons Gorgias (prax. XLI.) berichtet. S. Cousin, Journ. des Savants, Dcbr. 1832. p. 744.

[3]) Das angeführte „Bonmot" des Aristippos war damals, wie es scheint, in aller Munde. Darum ist der Zusatz, „womit er den S. meinte", offenbar der Zusatz eines späteren Lesers.

[4]) Dieselbe Geschichte erzählt Xenophon (griech. Gesch. IV, p. 533 Leuncl.) von einem gewissen Agesipolis, und Plutarch in den Apophtegmata vom Agesilaos; „Hegesipolis" ist daher vielleicht verschrieben. Die Geschichte selbst ist von einer wahrhaft komischen Naivetät, und man kann sich dieselbe im Munde und zur Zeit eines Aristoteles nicht anders, als mit heiterem Lächeln, vorgetragen denken.

[5]) S. Isokrat. Lobrede auf Helena p. 215.

[6]) Ebendas. p. 217 init.

[7]) Isokr. Evagoras p. 199 med. Die beiden ersten der aus Isokrates Schriften entnommenen Beispiele sind gleichfalls nicht ohne eine leise Beimischung von Ironie vorgetragen zu denken, die sich nicht nur durch das zwischen Isokrates und Aristoteles damals bestehende polemische Verhältniß (s. die

Wendung: „hat doch Konon, als er im Unglück war, sich mit Uebergehung aller andern an den Evagoras gewendet."

13. Eine andere Form entnimmt ihre schließende Beweiskraft aus der Gliederung des Begriffs in seine Arten, wie wenn in der Topik gefragt wird, was für eine Bewegung die Seele sei, die und die, oder die und die? [1]) Ein Beispiel ist das folgende aus Theodektes' „Sokrates": „Gegen welcherlei Heiligthum hat er sich frevelnd vergangen? welche von den Göttern, die der Staat anerkennt, hat er nicht geehrt?" [2])

14. Eine andere Form ist die, zu Folge der man, da es bei den meisten Dingen der Fall ist, daß ein und dieselbe Sache gute und böse Folgen hat, aus den Folgen einer Sache den Grund entnimmt, um entweder anzurathen oder abzuklagen, anzuklagen oder zu vertheidigen, zu loben oder zu tadeln. Zum Beispiel: „Wissenschaftliche Bildung hat zur Folge, daß man mißgünstig angesehen wird, ein gebildeter Mensch sein aber ist wiederum ein Gut. Also soll man sich einerseits nicht auf wissenschaftliche Bildung verlegen, denn man soll sich keine Mißgunst zuziehen; und doch ist es ebenso Pflicht, sich darauf zu verlegen, denn es ist Pflicht, ein gebildeter Mensch zu sein" [3]).

Anm. zu I, 9, § 38), sondern auch dadurch erklärt, daß der Philosoph diese und ähnliche Platitüden der Rhetoriker im Herzen gründlich verachtete. Selbst die sprachliche Wendung im Texte „Isokrates hat geschrieben" (wir würden sagen: „hat drucken lassen"), ist nicht ohne eine gewisse ironische Färbung, während sie zugleich das Zeitgenössische der damaligen Litteratur ausdrückt.

[1]) Sinn: Wenn der Gegner sagt: „die Seele ist eine Bewegung", so geht man alle Arten von Bewegungen durch, und sagt z. B. da es diese und diese und diese nicht ist, so ist die Seele überhaupt keine Bewegung. (Ueber den Begriff der „Bewegung" (κίνησις) s. Biese I, p. 87 ff. Ueber die vier verschiedenen Arten derselben Arist. de anima I, 3, § 3. und daselbst Trendelenburg p. 244 ff.). Die hierher gehörige Stelle der Topik steht zu Ende des III. Buchs der Topik (Kap. 6, § 13.).

[2]) Fragment aus Theodektes Apologie des Sokrates. Vergl. die Bemerk. zu § 8 dieses Kap.

[3]) Dies Beispiel ist von kulturhistorischer Wichtigkeit, denn es zeigt, daß auch selbst in Athen die öffentliche Meinung auf die Philosophen und Literaten („Literaten" in dem Sinne, wie sich auch Humboldt einen solchen nannte) keineswegs gut zu sprechen war. Die große Masse des vornehmen und niedern

Diese Form bildet die ganze rhetorische Anleitung des Kallippos [1]), die außerdem nur noch die Kategorie des Möglichen und die andern Kategorien, wie sie von uns abgehandelt worden sind, hinzunimmt.

15. Eine andere Form ergibt sich, wenn zwei, und zwar einander entgegengesetzte Dinge vorliegen, hinsichtlich welcher es gilt, zuzurathen oder abzurathen, und bei beiden die zuletzt erwähnte Form in Anwendung zu bringen. Der Unterschied ist hier nur der, daß dort jedes Beliebige einander gegenüber gestellt wird, hier aber mißliebige Gegensätze [2]). Ein Beispiel: Eine Priesterin verbot ihrem Sohne als Volksredner aufzutreten, „denn, sagte sie, sprichst du, was recht ist, so werden dich die Menschen hassen, sprichst du, was unrecht, die Götter!“ Nun ist es doch aber Pflicht, als Volksredner aufzutreten, und man kann ebenso gut diese Pflicht so motiviren, daß man sagt: „wenn du sprichst, was recht ist, so werden dich die Götter lieben, wenn du das Unrecht vertrittst, die Menschen,“ was auf das bekannte Sprichwort hinausläuft: „die Lache mit der Salzlake in den Kauf nehmen“ [3]). Auch der Interessenkonflikt gehört hierher, wel-

---

Pöbels war damals, wie jetzt, „mißgünstig“ und „neidisch“ gegen die Denker und Gelehrten, deren Bildung ihrer Vornirtheit ein Aergerniß war. Aristoteles wird das selbst erfahren haben, und nicht umsonst berührt er diese Stimmung seiner Zeit, diese Nichtachtung derer, die sich vorzugsweise den geistigen Interessen der Philosophie und Wissenschaft (παίδευσις begreift beides) hingeben, wiederholt in dieser Schrift. Vgl. in unserem Kapitel § 5, wo „die Philosophen“ direkt genannt werden, als solche, die doch auch so gut wie andere „Künstler“ Anspruch auf Achtung hätten.

[1]) Unbekannter Rhetoriker, einer jener Vorgänger des Aristoteles in Behandlung der Rhetorik, auf deren Dürftigkeit und Unwissenschaftlichkeit unser Philosoph gleich zu Anfange seiner Rhetorik und sonst wiederholt, wie hier, aufmerksam macht. Vgl. § 21 und § 28 dieses Kapitels und Kap. 24, § 10. Kallippos' ganze Rhetorik (τέχνη = Anleitung zur Rhetorik) bestand darin, daß er die obige Kategorie des Möglichen und die sonstigen vom Arist. im 19. Kap. dieses Buchs besprochenen allgemeinen rednerischen Mittel abhandelte.

[2]) In dem vorhergehenden Beispiele § 14 sind z. B. „mißgünstig angesehen werden“ und „ein gebildeter Mensch sein“ rein zufällige Antithesen, die keine wirklichen Gegensätze bilden, wie in dem zunächst folgenden Beispiele § 15 die Begriffe „recht“ und „unrecht“, „Götter“ und „Menschen“.

[3]) Der Sinn verlangt ein Sprichwort, welches besagt: wer etwas Gutes haben will, muß sich die damit verbundene unbequeme Zugabe gefallen lassen.

cher entsteht, wenn bei zwei einander entgegengesetzten Dingen mit jedem von beiden ein Gutes und ein Schlimmes als Folge verbunden ist, die wiederum jedes den Gegensatz des andern bilden [1]).

16. Eine andere Form ergibt sich, wenn man aus der bekannten Thatsache: daß die Menschen nicht Einunddemselben öffentlich und insgeheim ihren Beifall schenken [2]), sondern öffentlich dem Schönen und Guten Beifall schenken, privatim dagegen sich vielmehr auf die Seite des Vortheils stellen, einen Beweis für das eine von beiden zu Stande zu bringen versucht, — eine Form, welche vorzüglich für die Begründung von paradoxen Sätzen von höchster Kraft ist.

17. Eine andere Form entnimmt ihre beweisende Schlußkraft aus dem Verhältniß der Analogie. So z. B. sagte Iphikrates, als man seinen Sohn, der noch nicht das gesetzliche Alter erreicht hatte, weil er hochgewachsen war, zum Dienste heranziehen wollte: „wenn die Athener Knaben, weil sie groß sind, für Männer erklären, so werden sie auch durch Volksbeschluß festsetzen können, daß kleine Männer Knaben sind." Ebenso Theodektes in seiner Gesetzrede: „Söldner, wie Strabax und Charidemos [3]), macht ihr zu Bürgern wegen ihrer Bravheit, und ihr solltet solche Söldner nicht aus dem Lande jagen, die heillose Dinge verübt haben?"

Dies ist in dem griechischen Sprichworte des Textes ausgedrückt, in welchem zugleich „Sumpflache" und „Salzlake" (ἕλος und ἅλας) nach Art solcher Sprüche eine assonirende Alliteration bilden. Die Italiener sagen: bisogna comprare il mel colle mosche. Das griechische Sprichwort geht auf die Salzbereitung durch Abdampfen an der Meeresküste, wobei es ohne schmutzige Lachen nicht abgeht. — „Wo viel Licht, ist starker Schatten", sagt Götz von Berlichingen.

1) Beispiel: Cato in Utica. Wählt er die Unterwerfung unter Cäsar, so handelt er inkonsequent, aber er kann noch Gutes für sein Vaterland wirken. Wählt er den Selbstmord, so bleibt er sich konsequent, aber er entzieht seinem Vaterlande seine Dienste.

2) Ebenso Elench. Soph. Kap. XII, § 7.

3) Theodektes, der Schüler des Platon und Isokrates, Redner, Rhetoriker und Dichter, starb vor 348 in Athen. Strabax und Charidemos waren zwei bekannte „Condottieri" jener Zeiten. Charidemos von Euböa diente erst für die Athener, dann kämpfte er gegen sie (358), und um 353—52 suchte er wieder in ihre Dienste zu treten. S. Pauly's Realencyclop. II, S. 308—309.

18. Eine andere Form geht aus der Annahme hervor, daß wenn das Ergebniß dasselbe ist, auch die Dinge, aus denen dasselbe stammt, dieselben sind. So z. B. behauptete Xenophanes [1]: „die da behaupten, daß die Götter entstehen, begehen ebenso gut eine Gotteslästerung, als die, welche sagen, daß die Götter sterben; denn unter beiden Annahmen ergibt sich, daß irgend einmal die Götter nicht sind." Ueberhaupt aber kann man jedesmal das, was aus einem andern folgt, als einerlei mit diesem andern auffassen und z. B. sagen: „das Urtheil, das ihr zu fällen im Begriff seid, ist nicht ein Urtheil über den Sokrates, sondern über eine Beschäftigung, es gilt die Frage, ob man philosophiren soll" [2]). Ebenso kann man behaupten: „Erde und Wasser geben ist dasselbe, was sich in Knechtschaft geben", und: „den gemeinsamen Frieden annehmen, ist nichts anderes, als sich dem Befehle fügen" [3]). Der Redner hat hier nur zu sehen, auf welcher Seite das für ihn Brauchbare liegt.

19. Eine andere Form ergibt sich aus der Beobachtung, daß dieselben Menschen sich nicht immer für ein und dasselbe später entscheiden, wofür sie sich früher entschieden haben, sondern auch umgekehrt handeln. Darauf gründet sich das folgende Enthymem [4]): „Wenn wir als Flüchtlinge kämpften, um uns die Rückkehr in die Heimath zu öffnen, sollen wir da jetzt, nachdem wir diese Rückkehr erlangt haben, fliehen, um nicht kämpfen zu müssen?" Die, zu denen der Redende so sprach, stellten nämlich das einemal das Zuhausesein höher, als die Gefahr des Kampfes, das anderemal stellten sie die Vermeidung des Kampfes höher, als den Verlust der Heimath.

---

[1]) S. die Anmerk. zu 1, 15, § 29. und Brandis, Geschichte der griech.-röm. Philosophie I, S. 354 ff. S. 360.

[3]) Wahrscheinlich aus der bereits oben angeführten Apologie des Sokrates von Theodektes. S. zu § 15 d. Kap. Anmerk. 40.

[2]) Welcher Frieden hier gemeint ist, weiß man nicht.

[4]) Dies Enthymem ist einer verlornen Rede des Lysias entnommen, welche derselbe für einen vornehmen Athenischen Parteiführer verfaßt hatte und von der uns Dionysios von Halikarnaß in seiner Biographie des Lysias einen großen Theil erhalten hat. Die von Arist. angeführte Stelle bezieht sich auf die politische Situation Trasybul's und der Seinen in Athen, gegenüber den Lakedaimoniern nach dem Sturze der dreißig Tyrannen.

20. Eine andere Form ist die, wenn man das, was der Grund sein könnte, weshalb etwas **nicht** geschähe, grade als den Grund angibt, weshalb etwas stattfinde oder geschehen sei, wie z. B. wenn Jemand einem andern etwas gegeben hätte, um ihn später durch dessen Entziehung zu kränken. Diese Gedankenwendung liegt in den Dichterworten [1]):

Gar vielen gibt die Gottheit nicht aus Gnadenhuld
Ihr großes Glück im Leben, sondern nur damit
Dereinst ihr Unglücksschicksal augenfälliger sei!

sowie in den Versen aus Antiphons Meleager [2]):

Nicht daß ein Weib sie tödten, sondern Zeugen sei'n
Dereinst vor Hellas für Meleagers Heldenthum! [3])

und ebenso in der Stelle im Ajax des Theodektes, wo gesagt wird: Diomedes habe dem Odysseus vor dem Ajax den Vorzug gegeben [4]), nicht um denselben zu ehren, sondern um einen Gefährten zu haben, der ihm nachstehe; denn es ist möglich, daß er es deßwegen gethan hat.

21. Eine andere Form, welche eben sowohl in der gerichtlichen, wie in der berathenden Redegattung in Anwendung kommt, besteht darin, daß man die Gründe des Für und Wider und die Ursachen, aus welchen man etwas thut oder läßt, ins Auge faßt. Denn diese Gründe eben sind es ja, die, wenn sie vorhanden sind, uns zum Han-

---

[1]) Der Dichter ist unbekannt. Der Spruch selbst aber ist ein solcher, mit dem sich auch heute noch die an die ewige Idee der Gerechtigkeit glaubenden Menschen über das fortwährende Glück des größten Feindes dieser Idee trösten mögen.

[2]) Ueber **Antiphon** s. zu Kap. II, § 19. und Kap. VI, § 27.

[3]) Man denke hinzu: „Darum mußten so viele Helden aus ganz Hellas zu Kalydon zusammenkommen.

[4]) Nämlich als es galt, sich für seine nächtliche Unternehmung (Il. X, V. 242 ff.) einen Gefährten zu wählen. Der Dichter Theodektes war ein Liebling des Aristoteles, der ihn in der Rhetorik neunmal citirt. Aristoteles hatte seinen großen Zögling Alexander auf den begabten Dichter aufmerksam gemacht, und dieser veranstaltete deshalb, als er auf seinem persischen Kriegszuge nach Phaselis, der Vaterstadt des Theodektes, kam, bei dessen Ehrenstandbilde eine begeisterte Feier. Plutarch, Leben Alex. Kap. 17.

dein nöthigen, wie z. B. die Gesichtspunkte, ob etwas möglich und leicht oder nützlich ist für uns selbst oder unsere Freunde, oder schädlich und nachtheilig für unsere Feinde, oder ob die für uns mögliche nachtheilige Folge einer That geringer anzuschlagen ist, als die That, um die es sich handelt. Und so wird aus diesen Gesichtspunkten zugeredet, wie aus den entgegengesetzten abgeredet wird. Und ebenso stützen sich Anklage und Vertheidigung auf eben dieselben Gesichtspunkte: die Vertheidigung auf die abmahnenden, die Anklage auf die zuredenden. Beiläufig bildet diese Form die ganze rhetorische Anweisung des Pamphilos, wie die des Kallippos [1]).

22. Eine andere Form entnimmt ihre beweisende Kraft aus demjenigen, was zwar der vorhandenen Meinung nach geschieht, aber an sich unglaublich ist, indem man so räsonnirt: die Meinung würde nicht vorhanden sein, wenn die Sache nicht wäre oder nahe bevorstände. Ja, sie müsse nur um so mehr ihre Richtigkeit haben; in der Regel nämlich nehmen die Menschen nur das an, was wirklich ist oder wahrscheinlich ist; ist nun das, was sie annehmen, schwer glaublich oder unwahrscheinlich, so spricht alles dafür, daß es wahr sei, denn in diesem Falle ist offenbar nicht die Wahrscheinlichkeit und Glaublichkeit der Sache der Grund der bestehenden Meinung [2]). Ein Beispiel liefert die Bemerkung des Androkles aus dem Demos Pitthis in seiner Rede gegen das bekannte Gesetz, als sich über seine Aeußerung: „Die Gesetze bedürfen eines Gesetzes, das sie später verbessert,“ in der Versammlung lärmender Widerspruch erhoben hatte. „Bedürfen doch,“ sagte er, „auch die Seefische des Salzes [3]), obschon es weder wahr-

---

[1]) Man sehe die Anmerkung 12 zu § 15. dieses Kapitels. Ueber die kindische Dürftigkeit der Rhetorik des Pamphilos spricht Cicero sich aus in seinem großen Werke vom Redner III, Kap. 21., wo man die Ausleger nachsehen mag. Pamphilos war ein Schüler Platons, also Zeitgenosse des Aristoteles, wie denn überhaupt die ganze Polemik des Arist. in der Rhetorik gegen Zeitgenossen gerichtet erscheint.

[2]) „sondern (setze man hinzu) die thatsächliche Wirklichkeit und Erfahrung.“ — Es läuft hinaus auf Sancho's Spruch: „wenn's ist, wird's wohl auch sein können“, den man im Leben bekanntlich oft gegen Menschen, die nicht zu denken gewohnt sind, besonders gegen Frauen, anzuwenden hat.

[3]) Bei der Zubereitung nämlich. — Androkles, athenischer Staats-

scheinlich noch glaublich ist, daß die im Salzwasser aufwachsenden Wesen Salz bedürfen; und ebenso die eingemachten Oliven des Oels, obschon es unglaublich scheint, daß eben die Früchte, aus denen Oel gemacht wird, dennoch des Oels bedürfen."

23. Eine andere, und zwar eine zum Widerlegen geeignete Form ist die, daß man die vorfindlichen Widersprüche ins Auge faßt, wenn sich irgend ein Widerspruch unsers Gegners mit sich selbst aus allen Zeitverhältnissen, Handlungen und Reden desselben nachweisen läßt, betreffe derselbe nun die Person unsres Gegners, — Beispiel: „Der Mensch sagt zwar jetzt, er liebe Euch, aber seiner Zeit war er der geschworene Freund der dreißig Tyrannen;" — oder betreffe er uns selbst, — Beispiel: „Er sagt zwar wohl, ich sei ein Prozeßliebhaber, aber er vermag nicht nachzuweisen, daß ich auch nur einen einzigen Prozeß geführt habe;" — oder betreffe er endlich unsere und des Gegners eigene Person zugleich, — Beispiel: „Er hat nie irgend einem Menschen ein Darlehn geleistet, während ich dagegen sogar sehr Viele von euch ausgelöst habe" [1]).

24. Eine andere Form besteht darin, daß man, wenn auf Menschen oder Dingen früher ein Vorwurf haftete oder in der öffentlichen Meinung zu haften schien, den Grund des Auffallenden [2]) aufzeigt, — denn ein Grund, weshalb etwas so erscheint, ist immer vorhanden. Ein Beispiel ist folgendes: Eine Frau, die ihren Sohn einer andern untergeschoben hatte, gerieth dadurch, daß sie denselben küßte, in den Ruf, sie treibe Unzucht mit dem Jünglinge; als aber der Sachverhalt aufgedeckt worden war, ward sie von solcher Verläumdung befreit. Ein anderes Beispiel liefert ein Ajax des Theodektes. Odysseus, in-

---

mann und demokratischer Volksführer, fiel durch Meuchelmord (s. Hermanns Griech. Staatsalterth. § 168, 8.) der aristokrat. Partei des Alkibiades.

[1]) Wir kennen die Redner nicht, aus deren Reden die drei letzten Beispiele genommen sind, doch liefert uns das erste einen Einblick in das politische Treiben zu Athen nach dem Sturze des Regiments der dreißig Tyrannen, welches Koechly in seiner Abhandlung über Sokrates so trefflich geschildert hat.

[2]) D. i. desjenigen, welcher sie in diesen Ruf gebracht hatte.

dem er gegen Ajax ausspricht, weshalb er, obschon er tapferer sei, als Ajax, doch nicht dafür gelte [1]).

25. Eine andere Form nimmt ihre beweisende Schlußkraft her von dem Begriffe der Ursache, indem man aus dem Vorhandensein der Ursache auf das Vorhandensein der Wirkung schließt, und aus dem Nichtvorhandensein der Ursache auf das Nichtvorhandensein der Wirkung, denn die Ursache und ihre Wirkung sind immer zugleich da, und ohne Ursache gibt es nichts. Ein Beispiel liefert Leodamas [2]) in seiner Vertheidigungsrede, wenn er gegen die Anklage Thrasybuls: „seine Prangersäule [3]) habe auf der Akropolis gestanden, er habe dieselbe aber zur Zeit der dreißig Tyrannen weggebrochen," geltend machte: „das sei nicht möglich, denn er würde ja einen nur um so größeren Stein im Brette bei den Dreißig gehabt haben, wenn seine Verhaßtheit bei der Demokratie durch solch schriftliches Zeugniß bestätigt gewesen wäre."

26. Eine andere Form ergibt sich dadurch, daß man untersucht: ob es möglich war oder ist, auf eine andere Weise es besser zu machen, als einer anräth oder handelt oder gehandelt hat. Denn es ist einleuchtend, daß wenn dies der Fall ist [4]), der Angeklagte die Sache nicht gethan hat. Indessen ist diese Art zu beweisen falsch, denn oft sieht man erst später ein, wie man eine Sache hätte besser ausführen können, während man es früher nicht sah.

27. Eine weitere Form beruht darauf, daß man den Wider-

---

[1]) Das Beispiel selbst fehlt leider, und wir lernen eben aus diesem Umstande, wie bekannt und gelesen zu Aristoteles Zeit diese Dichtung des Theodektes gewesen sein muß. S. oben zu § 20.

[2]) Ueber Leodamas s. zu I, 7, § 13.

[3]) Im Texte heißt es wörtlich: er (Leodamas) sei ein „Stelit" auf d. Akr. gewesen. Stele heißt Säule, und eine Säule mit Namen und Verbrechen des Verurtheilten ward zu Athen, wenn der Verurtheilte abwesend war, auf der Akropolis aufgerichtet. S. Wachsmuth, Hell. Alterth. II, 1, 268.

[4]) Ich halte die Lesart μὴ οὕτως für unrichtig und das μὴ zu streichen. Man kann aber auch μὴ stehn lassen und das folgende οὐ streichen. Läßt man beide Negationen stehen, so gibt die Stelle keinen Sinn. — Nach der hier gegebenen Regel verfährt z. B. Cicero in seiner Vertheidigung Milo's, indem er nachweist, um wie viel leichter und gefahrloser derselbe, wenn er den Clodius hätte tödten wollen, dies hätte bewerkstelligen können.

spruch ins Auge faßt, welcher zwischen etwas bereits früher Gethanem und dem, was Jemand zu thun im Begriffe steht, sich ergibt. Beispiel: Als die Eleaten den Xenophanes [1]) befragten, ob sie der Leukothea opfern und sie zugleich betrauern sollten? gab derselbe ihnen den Bescheid: Wenn sie dieselbe für eine Gottheit hielten, so dürften sie sie nicht betrauern, wenn aber für ein menschliches Wesen, so dürften sie ihr nicht opfern.

28. Eine andere Form besteht darin, daß man die Gründe zum Anschuldigen oder Vertheidigen aus begangenen Fehlern hernimmt. So z. B. schuldigen in der Medeia des Karkinos [2]) die Einen die Medeia an, daß sie ihre Kinder umgebracht habe, denn dieselben seien nirgends zu finden, — Medeia begeht dort nämlich mit der Wegsendung ihrer Kinder einen Fehler; — sie dagegen vertheidigt sich, indem sie sagt, daß sie sicherlich nicht ihre Kinder, sondern vielmehr den Jason getödtet haben würde, denn es wäre ein Fehler von ihrer Seite gewesen, dies letztere zu unterlassen, wenn sie anders wirklich das erstere gethan hätte. Diese Denkform und Art des Enthymems bildet beiläufig die ganze frühere Anleitung des Theodoros [3]).

29. Eine andere Form nimmt einen Beweisgrund vom Namen her, wie z. B. Sophokles thut in den Worten:

Mit Recht Sidéro [4]) heißt dies Weib voll Eigensinn,

---

[1]) Ueber Xenophanes s. zu I, 15, § 29.

[2]) Karkinos, der Jüngere, fruchtbarer tragischer Dichter zu Athen, Enkel eines älteren Dichters dieses Namens. Seine Blüthezeit fällt in die Jugendzeit Platons. Man ersieht aus dem hier von Aristoteles angeführten Fragmente seiner Medeia, daß dieser Dichter die Ermordung der Kinder der Medea durch die eigene Mutter mit einem mildern Motive vertauschte. Seine Medeia erschien fälschlich als Kindermörderin, weil sie ihre Kinder aus Furcht vor Jasons zweiter Gattin Glauke außer Landes geschickt und so dieselben ihrem Vater entzogen hatte. In diesem letzteren liegt zugleich der tragische Fehl, das ἁμάρτημα (s. Arist. Poet. Kap. XIII, § 4) der Medeia.

[3]) Theodoros von Byzanz, Zeitgenosse des Sokrates, berühmter Rhetor, Verfasser mehrerer Anleitungen zur Rhetorik. Vergl. über die Aristotelische Bemerkung selbst das zu § 14 dieses Kap. Anm. 42. Gesagte.

[4]) Sidéros heißt im Griechischen: Eisen.

und wie man in den Lobgesängen auf die Götter zu thun pflegt [1]), und wie Konon den Thrasybulos einen „thrasybulos“ [2]) zu nennen pflegte, und Herodikos zum Thrasymachos sagte, „du bist immer und ewig ein thrasymachos (d. i.: ein frecher Streithahn)“, und zum Polos: du bist immer ein Polos (d. i. ein übermüthiges Füllen), und vom Drakon, dem Gesetzgeber: seine Gesetze sind nicht die eines Menschen, sondern eines Drachen [3]), weil sie so grausam sind. Desgleichen gehört hierher, wenn des Euripides Hekabe in Bezug auf den Namen der Aphrodite sagt:

Sehr richtig fängt ihr Name mit Aphrosyne an [4]),

und wenn Chairēmon [5]) die Wendung braucht:

Pentheus, deß künftiges Unglück schon sein Name zeigt! [6])

30. Unter den Enthymemen finden die widerlegenden mehr Beifall, als die beweisenden, weil das widerlegende Enthymem eine kurzgefaßte Zusammenstellung der Gegensätze ist und alle Parallelisirung dem Zuhörer besser einleuchtet. Jedoch von sämmtlichen, sowohl widerlegenden, als beweisenden Syllogismen schlagen am meisten alle diejenigen durch, deren Gang, ohne daß dieselben trivial sind, der Zuhörer gleich von vorn herein vorauszusehen vermag, — denn in diesem Voraussehen empfindet er einen gewissen Selbstgenuß seines Scharfsinnes; — und demnächst alle diejenigen Schlüsse, hinter deren Auffassung der Zuhörer nur so weit zurückbleibt, daß er sie wenigstens, sobald sie völlig ausgesprochen sind, sofort versteht.

---

1) Deren Namen man etymologisirend auslegte.

2) D. h. einen Mann voll verwegener Anklage, Tollkopf, denn das heißt der Name.

3) Drakon heißt Drache.

4) Aphrosyne bedeutet im Griechischen „Unverstand“, Thorheit.

5) Siehe meine Anmerkung zu Aristoteles' Poetik Kap. I, § 9. S. 69.

6) Pentheus, abgeleitet von Penthos, d. i. = Mauer, heißt wörtlich „Trauermann“, „Schmerzenreich“. Aehnlich ist die spielerische Ableitung des Namens Odysseus bei Homer Odyss. XIX, 406 ff.

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Da es nun wirkliche und scheinbare Syllogismen geben kann, so muß es auch wirkliche Enthymemen und solche, die es nicht sind, aber zu sein scheinen, geben, da ja das Enthymem eine Art von Syllogismus ist.

2. Die Gesichtspunkte (Topen) für die scheinbaren Enthymeme sind erstens: der, welcher in der Anwendung der sprachlichen Ausdrucksform liegt, wovon wieder eine Unterart darin besteht, daß man, wie bei den logischen Schlüssen, obschon man eigentlich keinen Schluß gebildet hat, doch das letzte Satzglied in Form einer abschließenden Folgerung mit den Worten ausspricht: „also ist dies und das nicht," oder: „nothwendig also findet dies und das statt." Auch die Anwendung der den Enthymemen eigenen gedrängten und gegensätzlichen Form gibt einem Satze den Schein eines Enthymemas, denn eine solche Ausdrucksweise ist das Terrain des Enthymemas, und etwas, was in diese Ausdrucksweise gekleidet wird, erscheint als Enthymema vermöge der äußeren Form und Gestalt des sprachlichen Ausdrucks. Um nun der Rede einen syllogistischen Anstrich zu geben, dazu ist es förderlich, die Resultatsätze von vielen Syllogismen aufzuführen, wie z. B. „die Einen hat er errettet, die Andern gerächt, die Athener hat er befreit." Jeder dieser Sätze wurde nämlich zuvor aus andern erwiesen, so zusammengestellt aber gewähren sie den Anschein, als ob auch aus ihnen sich etwas folgern lasse [1]). Eine zweite Unterart dieser ersten Form gewinnt man aus der Benutzung der Homonymie, wie z. B. wenn Jemand die Behauptung aufstellt: „die Maus [griechisch: Mys] sei ein achtungswürdiges Wesen, da nach ihr der allerehrwür-

[1]) Woher Aristoteles dies Beispiel entnommen und auf welchen Fall es sich bezogen habe, wissen wir nicht. Doch ist der Sinn klar genug. Wer ein Beispiel der rhetorischen Wendung, welche Arist. hier im Sinne hat, lesen will, der vergleiche die berühmten Worte des Epaminondas bei Cornel. Nepos (Epam. Kap. 8), die der große Mann in dem ihm angehängten Tendenzprozesse zu Protokoll gab. Vielleicht hatte Arist. hier dieselben im Sinne.

digste Weihedienst [der Mysterien] abgeleitet sei" [1]); oder wenn Jemand in einer Lobrede auf den Hund das Sternbild des „Hundes" herbeizieht, oder auch den Pan, weil Pindar [2]) denselben mit den Worten anredet:

> Seliger du, den die hohen Olympier
> Nennen der großen Göttin Hund, der sie allwärts begleitet!

oder wenn Einer sich auf das Sprichwort beruft, nach welchem es das Aergste ist, was man Jemandem nachsagen kann, wenn man sagt: „er habe keinen Nagel im Hause," und daraus die Folgerung zieht, daß ein Hund offenbar etwas Achtbares sei [3]). Deßgleichen, wenn man behauptet, Hermes sei von allen Göttern der beste Partner, weil es von ihm allein heiße: „Halb Part, Hermes" [4]). Ebenso wenn Einer behauptet, die Rede sei das schätzbarste, denn man sage von einem wackern Manne nicht: „er ist Geldes-", sondern „er ist der Rede werth". Der Ausdruck „der Rede werth" wird nämlich nicht bloß in einer Bedeutung gebraucht [5]).

3. Eine zweite Form gewinnt der Redner dadurch, daß er das

---

1) Eine solche Lobrede auf die Mäuse vom Rhetor Polykrates citirt Aristoteles weiter unten § 5. Dieser Polykrates war ein Vorgänger des Isokrates. S. Pauly's Realencyclop. V, p. 1826. Wenn man sich, wie manche Erklärer thun, über diese kindlichen Sujets der alten Redekünstler moquirt, so bedenke man, daß dieselben immerhin unschuldiger waren, als die Lobreden unserer akademischen Eloquenzprofessoren auf ihre jedesmaligen Landes- und Brodherren, auch die allerärgsten Tyrannen und Taugenichtse. Um solche Specimina der Rhetorik nicht liefern zu müssen, schlug Lessing eine Professur aus.

2) Pindar. Fragm. 66. Boeckh.

3) Das Wortspiel dreht sich hier um das griechische Wort Kyon (κύων), welches Hund, aber auch Nagel bedeutet.

4) Im Texte heißt es: „koinos Hermes", d. i. gemeinsamer Hermes! und der Sinn dieses Ausdrucks bedeutete so viel als: ein Fund (griechisch: Hermaion) ist für alle Finder gemeinsam. Ein solcher „Glücksfund" aber galt für eine Gabe des Hermes, und wenn z. B. zwei oder Mehrere etwas fanden, so beanspruchten sie mit jenem Ausrufe jeder seinen Antheil. — Unsere Uebersetzung folgt hier der von Knebel, die überhaupt die beste aller früheren Uebersetzungen ist.

5) Vgl. Biese II, S. 626. Anmerk. 2.

Getrennte verbindet, oder das Zusammenhängende trennt [1]). Es halten nämlich die Menschen dies häufig für einerlei, obschon es keineswegs einerlei ist [2]), und der Redner hat daher unter beiden Redeweisen nach Bedürfniß die Auswahl zu treffen. Dies ist das Schlußverfahren des Euthydemos, welcher behauptete [3]), es müsse z. B. „Jemand wissen, daß eine Triere im Peiräeus liege, denn er wisse ja, was jedes von beiden sei“. Oder: „Es müsse Jemand ein gewisses Gedicht kennen, denn er kenne ja die Buchstaben, Worte u. s. w., aus denen es bestehe“. Oder wenn man behauptet: „Da die doppelte Dosis einer Arznei gesundheitschädlich sei, so sei auch die einfache nicht gesund, denn es sei doch ungereimt, wenn zwei gute Dinge ein schlechtes bilden sollten.“ In dieser Form nun ist der Schluß ein widerlegender; man kann ihn aber auch beweisend brauchen, wenn man die Wendung so macht: „denn ein gutes Ding kann nicht zwei schlimme geben.“

In der That aber läuft diese ganze Kategorie auf Trugschlüsse hinaus. Gleich ein weiteres Beispiel liefert Polykrates, wenn er vom Thrasybul sagt: „derselbe habe dreißig Tyrannen gestürzt“; — er zählt sie nämlich einzeln zusammen [4]). Oder die bekannte Stelle im „Orestes“ des Theodektes, wo die Rechtfertigung der That durch Trennung des Zusammengehörigen vermittelt wird, wenn es heißt:

---

[1]) Elench. Soph. IV, 6. XX, 6.

[2]) Nämlich: ob etwas so oder so, getrennt oder verbunden, gesagt wird.

[3]) Die alberne Spitzfindigkeit dieses Schlusses, der auch in der Elench. Soph. XX, 6 kurz angedeutet wird, ist nicht ganz klar, weil Aristoteles sich begnügt, ihn kurz zu erwähnen. Euthydemos ist der aus Platons gleichnamigem Dialoge bekannte Sophist, der sich in solchen kindischen Spitzfindigkeiten zu bewegen liebte, und den Plato deßhalb mit souveräner Verachtung behandelt. Vgl. Prinsterer, Prosopographia Platonica p. 86—87. Wer die Finesse des obigen Trugschlusses gründlich erläutert sehen will, der lese Pacius' Anmerk. bei Buhle zu der Stelle des Elench. Soph. XX, p. 662—663.

[4]) Das Kunststückchen besteht hier in der Weglassung des Artikels. „Die dreißig Tyrannen“, d. h. die Herrschaft einer Partei; „dreißig Tyrannen stürzen“ kommt eben so heraus, als ob Thrasybul dreißigmal dasselbe Befreiungswerk verrichtet hätte. — Polykrates war ein berühmter Sophist aus der Schule des Gorgias. S. die Anmerk. zum § 2 dieses Kapitels.

„Das Recht erheischt, wenn eine den Gemahl erschlug,"

daß dieselbe den Tod erleide, und ebenso erheische das Recht, daß ein Sohn vorzugsweise seinen Vater räche. Dies sei nun Alles in dem vorliegenden Falle geschehen. Allein wenn man diese beiden Sätze verbindet, so ist die That vielleicht nicht gerecht. Man kann aber auch sagen, der Trugschluß beruhe hier auf der vom Dichter begangenen Auffassung eines Gliedes, denn es fehlt das „von wem" [1].

4. Eine weitere Form besteht darin, daß man durch Anrufung leidenschaftlicher Gefühle etwas aufzubauen und zu nichte zu machen sucht. Dies geschieht, wenn man, ohne erwiesen zu haben, daß Einer etwas gethan hat, die That mit allen Mitteln des Ausdrucks steigert; denn dadurch bewirkt man den Schein, entweder daß der Angeklagte die That nicht begangen habe, wenn er als Angeschuldigter selbst sie steigert, oder daß derselbe sie begangen hat, wenn man als Ankläger in Zorn geräth. Eigentlich also ist dies kein richtiges Enthymema, denn der Schluß, den der Zuhörer macht, daß der Angeklagte die Sache gethan oder nicht gethan habe, während doch keins von beiden nachgewiesen worden, ist ein Fehlschluß.

5. Eine andere Form folgert aus einem einzelnen Anzeichen [2], auch dies nämlich hat keine Schlußkraft. Ein Beispiel ist, wenn Jemand sagen wollte: „Liebhaber sind den Staaten nützlich, denn die Liebe des Harmodios und Aristogeiton hat den Tyrannen Hipparchos gestürzt". Oder wenn Jemand sagen wollte: „Dionysios ist ein Dieb, denn er ist ein schlechter Mensch". Denn auch hierin liegt keine Schlußkraft; nicht jeder schlechte Mensch nämlich ist auch ein Dieb, wenn schon jeder Dieb immer auch ein schlechter Mensch ist.

6. Eine andere Form ist die, welche etwas begründet durch einen

---

[1] D. h. von wem gerechter Weise eine solche Gattin getödtet werden darf. Ueber Theodektes s. die Anmerk. 8 und 55 zum vorigen Kapitel. Wir haben hier übrigens ein neues Beispiel davon, wie sich die späteren tragischen Dichter an der Motivirung jener von den großen Tragikern behandelten That versucht haben, und wie sie dabei mehr und mehr ins sophistische Reflektiren verfielen.

[2] S. die Bemerkung zu I, Kap. 2. § 14.

zufälligen Umstand. So z. B. wenn Polykrates [1]) zu Gunsten der Mäuse anführt: „sie hätten sich hülfreich erwiesen, indem sie die Bogensehnen (der Feinde) zerfraßen [2]). Oder wenn Einer die Behauptung aufstellte: „zum Mahle geladen zu werden ist höchste Ehre, denn eben, weil er nicht zum Mahle geladen worden war, grollte Achill den Griechen auf Tenedos“ [3]). Allein Achill zürnte vielmehr über die Zurücksetzung, und es war zufällig, daß ihm diese durch das Nichtgeladenwerden widerfuhr.

7. Eine andere Form ist das Schließen aus begleitenden Umständen. So z. B. wenn es im „Alexandros“ [4]) heißt: „er war von stolzem Sinne, denn er verschmähte die Gesellschaft der Menge und lebte für sich auf dem Ida“. Weil nämlich hochgesinnte Menschen es so machen [5]), so kann auch mancher wohl den Paris deßhalb [6]) für stolzgesinnt halten. — Ebenso mag Einer sagen: „der Mensch ist ein Stutzer und schwärmt Nachts auf der Straße umher, also ist er ein Ehebrecher,“ — denn allerdings sind die Ehebrecher solche Subjekte. — Aehnlich sind auch die Sprüche: „Bei Opferfesten singen und tanzen die Bettler!“ und „Verbannte dürfen hausen, wo sie wollen“. Weil nämlich dies Dinge sind, welche denen zukommen, deren Leben für ein glückliches gilt, so kann Einer auch wohl meinen, wem jene Dinge zukommen, der führe ein glückliches Leben! Allein das wie macht hier den Unterschied, und deßhalb fallen diese Beispiele denn auch in das Gebiet der Ellipse [7]).

---

1) S. oben die Bemerk. zu § 2 dieses Kap.

2) Die Geschichte erzählt Herodot II, 141. Was dort die Mäuse thun, das thut in einem ähnlichen Falle beim Propheten Jesaias Kap. 37 ein Engel.

3) Diesen Stoff hatte Sophokles in seinem Stücke „Gastmahl der Achäer“ behandelt.

4) Lobrede auf Paris. S. oben Kap. 23, § 5. Anm. 14.

5) Sich fern halten von der Gesellschaft der Menge.

6) Weil Paris einsam auf dem Ida lebte.

7) Ellipse = Auslassung eines wesentlichen Glieds. Vgl. vorher § 3. — Der Sinn der angeführten Beispiele von Paralogismen, zu Folge deren die Bettler und die Exilirten glückselige Leute sein müßten, ist klar. Vgl. Soph. Elench. Kap. V, § 6, welche Schrift des Aristoteles hier überhaupt bei jedem Satze zu vergleichen ist. Uebrigens vergessen diesen Unterschied des wie selbst die gescheutesten Leute, wie z. B. Wilh. von Humboldt, wenn er in seinen

8. Eine andere Form entsteht dadurch, daß man etwas als Ursache hinstellt, was nicht Ursache ist, wie z. B. durch die Wendung, daß es zugleich mit, oder unmittelbar nach etwas eingetreten sei. Man faßt nämlich das „darauf“ als „darum“, zumal die politischen Redner. So nannte z. B. Demädes die politische Staatsführung des Demosthenes die Quelle alles Unheils, weil nach derselben der Krieg ausbrach [1]).

9. Eine andere Form entsteht durch die Auslassung (Ellipse) des Wann und Wie. Z. B. wenn es vom Paris [2]) heißt, „er war in seinem Rechte, als er die Helena nahm, denn ihr war von ihrem

---

Briefen die arme alte, durch Arbeitsnoth und Armuth an ihr Zimmer gefesselte Charlotte Diede damit tröstet: er komme bei seinen Arbeiten auch oft Wochenlang nicht aus dem Hause! Er vergaß nur, daß er, der reiche und vornehme Baron, nur die Klingel zu ziehen brauchte, wenn er wollte, daß der Wagen vorfahre!

[1]) Diese Aeußerung des Aristoteles ist wichtig für das Verständniß der Politik Makedoniens und Philipps gegenüber Athen. Es ist zugleich diese Stelle die einzig sichere (vgl. unten III, 4, § 3.) Erwähnung des Demosthenes in den erhaltenen Schriften seines großen Zeitgenossen. S. Aristotelia von Ad. Stahr Th. I, S. 158. II, 94—98 und Lucian. Encom. Demosth. Kap. 13 und Kap. 40.). Wenn die obige Aeußerung des Demades, des Todfeindes und Gegners von Demosthenes und dessen Politik, aus der Rede genommen sein sollte, mit welcher Demades das Todesurtheil seines großen Gegners erwirkte (s. Plut. Demosth. 28), so müßte diese Stelle späterer Zusatz sein; denn Aristoteles und Demosthenes starben in demselben Jahre (322 v. Chr.), und zwar starb Aristoteles einige Wochen früher (Aristotelia I, 151—152). Es ist aber vielmehr anzunehmen, daß Demades jene Aeußerung zur Zeit des Handels mit Philipp wegen Olynths gethan hat, also zu jener Zeit (449), wo Aristoteles bei seinem ersten Aufenthalte zu Athen diese Vorträge hielt. So paßt alles zusammen. Nach Demosthenes' Auftreten als politischer Staatsführer (πολιτεία), welches etwa um 451 v. Chr. begann, begannen die kriegerischen Feindseligkeiten zwischen Athen und Philipp von Makedonien, aber, wie Aristoteles hier andeutet, nicht durch Schuld des Demosthenes, sondern in Folge der Politik des Makedonierkönigs. Hiernach ist das früher von mir, Aristotelia I, 158, Geäußerte zu berichtigen.

[2]) Ueber diese Apologie des Paris s. zu Kap. 23, § 5. Anm. 14. Aristoteles erwähnt diese Schrift wiederholt als Mustersammlung solcher Paralogismen. Warum Tyndareus seiner vielumworbenen Tochter Helena freie Wahl unter ihren zahlreichen und edlen Freiern ließ, erzählt Euripides in seiner Iphigenia in Aulis V. 55 ff.

Vater freie Wahl gelassen worden"; aber dies doch nicht für immer, sondern nur für das erstemal, — denn weiter reicht ja selbst des Vaters Recht nicht. Oder wenn Jemand die Behauptung aufstellen wollte: „freigeborne Menschen zu schlagen sei Vergewaltigung"; denn das ist es nicht in allen Fällen, sondern nur wenn Einer den Anfang mit ungerechten Thätlichkeiten macht.

10. Ferner entsteht, wie bei den Eristikern [1]), ein scheinbarer Schluß, wenn man einen Ausdruck einmal absolut und das anderemal nicht absolut, sondern beziehungsweise auf etwas gebraucht. In der Dialektik z. B. liegt ein solcher in dem Satze: „Das Nichtseiende ist ein Seiendes, denn es ist das Nichtseiende ja eben ein Nichtseiendes". Oder: „Das Unerkennbare ist ein Wißbares, denn es ist wißbar als ein Unerkennbares". Ebenso gibt es denn auch in der Rhetorik ein scheinbares Enthymema, welches aus dem Umstande entsteht, daß etwas nicht schlechthin wahrscheinlich, sondern nur beziehungsweise wahrscheinlich ist. Dies letztere ist aber eben nicht allgemein wahrscheinlich, wie ja auch Agathon sagt:

Wohl kann man sagen: wahrscheinlich sei grade dies,
Daß Menschen vieles Unwahrscheinliche geschieht [2]).

Denn es geschieht eben auch zuweilen das, was gegen die Wahrscheinlichkeit ist, woraus denn folgt, daß wahrscheinlich auch das ist, was gegen die Wahrscheinlichkeit läuft; und wenn dies sich so verhält, so ist auch das Nichtwahrscheinliche wahrscheinlich. Nur freilich nicht schlechthin genommen; sondern so, wie in den dialektischen Klopffechtereien die Weglassung des „worin?" des „worauf bezogen?" und des „wo?" den rabulistischen Kniff bildet, so rührt auch hier [3]) das Verfängliche daher, daß das Unwahrscheinliche nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise genommen wird.

---

[1]) Vgl. Soph. Elench. Kap. 5, § 3. Eristiker, d. h. Streitsüchtige, Rechthaberische, sind hier die sophistischen Klopffechter, denen es nur um den Schein des Rechthabens mit Paradoxien zu thun ist.

[2]) Denselben Gedanken des Dichters Agathon (über welchen man die Bemerkung zu II. Kap. 19 § 13 nachsehen mag), erwähnt Aristoteles in der Poetik Kap. 18, § 6. (S. 152 meiner Uebers.).

[3]) D. h. in der Rhetorik.

11. Auf dem Gebiete dieser Denkform befand sich die rhetorische Anleitung des Korax [1]). Derselbe räsonnirt nämlich so: Setzen wir einerseits, es sei Jemand auf Verübung von Mißhandlung angeklagt, bei dem eine solche Anschuldigung nicht zutrifft, weil er körperlich schwach ist, so kann man erweisen, daß er die Mißhandlung nicht verübt hat; denn es ist nicht wahrscheinlich [2]). Aber gesetzt, man kann sich der That zu ihm versehen, weil er (der Angeklagte) z. B. körperlich stark ist, so läßt sich erweisen, daß er dennoch die That nicht gethan hat, „denn," kann man sagen, „er hätte erwarten müssen, daß man es von ihm glauben würde". Eben so auch in den andern (von Korax angeführten) Fällen. Denn nothwendig muß einer entweder der Schuld verdächtig oder nicht verdächtig sein. Scheinbar ist nun freilich (in jenem Beispiele) das eine und das andere wahrscheinlich, nur mit dem Unterschiede, daß im ersteren Falle die Sache schlechthin wahrscheinlich ist, im letzteren aber nur, wie gesagt, beziehungsweise [3]).

Auch das „Unrecht zu Recht machen" läuft hierauf hinaus, und von diesem Gesichtspunkt aus hatten die Leute Recht, wenn sie das prahlerische Erbieten des Protagoras [4]) mit Empörung aufnahmen.

---

1) Spengel (Artium scriptores p. 31) glaubt, daß es ursprünglich geheißen habe: „des Korax und Tisias. Die Rhetorik des Korax war die älteste in der griech. Litteratur. (Vergl. die Ausleger zu Cicero's Schrift „vom Redner" I, Kap. 20). Sie bezog sich nur auf gerichtliche Redekunst, und war also, wie Arist. hier andeutet, sehr ungenügend und dürftig.

2) Nämlich daß ein schwächlicher Mensch einen gesunden Menschen mißhandelt.

3) Daß ein schwächlicher Mensch eine Mißhandlung verübt, ist an sich unwahrscheinlich; daß aber ein Starker sich von einer solchen That durch die oben angeführte Reflexion abhalten läßt, ist nur bedingungsweise wahrscheinlich.

4) Nämlich sein Erbieten: „Die Kunst zu lehren, wie man die schlechtere (schwächere) Sache zur besseren (stärkeren) machen könne", wovon Aristophanes in den Wolken so ergötzlich handelt. Diese prahlerische „professio" (ἐπάγγελμα) erwähnt Cicero im Brutus Kap. 8, aus welcher Stelle wir zugleich lernen, daß Protagoras seine Vorträge gradezu mit diesen Worten ankündigte. Bekanntlich wurde Protagoras aus Athen ausgewiesen und, wie Aristoteles findet, mit vollem Rechte. Denn die Wahrheit, „daß jedes Ding zwei Seiten hat", in solcher Weise praktisch machen, das war denn doch mehr, als selbst die Liberalität des Perikleischen Athens ertragen mochte, und es ist ein schönes

Denn es ist Lüge und keine Wahrheit, sondern nur Schein der Wahrheit und keiner wissenschaftlichen Darstellung fähig, sondern nur zu rhetorischen und eristischen Klopffechterkunststückchen gut.

So viel über die Enthymeme, sowohl die wirklichen als die scheinbaren.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Unser Vortrag wendet sich jetzt zu der Lehre von der Entkräftung der Beweise. Man entkräftet dieselben entweder durch einen Gegenschluß oder durch Beibringung eines Einwurfs [1]).

2. Was das Verfahren mittelst Gegenschlusses betrifft, so sieht man leicht, daß man dazu dieselben Denkformen benutzen kann; denn Schlüsse werden aus den allgemein angenommenen Sätzen gebildet, es gibt aber viele solche von der Meinung der Menschen angenommene Sätze, die sich unter einander widersprechen.

3. Die Einwürfe dagegen werden, wie in der Topik, auf viererlei Art gemacht: entweder aus dem Gegenstande selbst, oder aus dem Aehnlichen, oder aus dem Entgegengesetzten, oder aus den bereits früher entschiedenen Fällen. 4. Unter Einwürfen aus dem Gegenstande selbst verstehe ich: wenn z. B. von der Liebe durch ein Enthymem bewiesen wäre, daß dieselbe etwas Gutes sei, so läßt sich dagegen der Einwurf auf zwiefache Weise machen, entweder durch ein allgemeines Urtheil, indem man sagt: jedes Bedürfniß ist ein Uebel, oder durch ein partikuläres, indem man sagt: „man würde nicht von Kaunischer Liebe [2]) sprechen, wenn es nicht auch schlechte Arten von Liebe gäbe".

Zeichen für den sittlichen Geist der Volksmasse (οἱ ἄνθρωποι), daß sie sich gegen solchen Mißbrauch der Lehrfreiheit empörte. — Ueber die Sache selbst s. Quintilian's Rhetorik II, 16, § 3—4 und den von ihm citirten Platon im Phaedrus (p. 267. a. b.).

[1]) S. Wiese I, S. 223 und 226 ff. Einwürfe (ἐνστάσεις) sind die sogen. „Instanzen".

[2]) Kaunische Liebe = blutschänderische Liebe, von dem Geschwisterpaare Kaunus und Biblis, deren leidenvolle Liebesgeschichte Ovid in seinen Metamorphosen IX, 454—665 besingt.

5. Aus dem Gegentheil wird der Einwurf folgendermaßen hergenommen. Z. B. wenn das Emythem nachwies: „der wackere Mann thut allen seinen Freunden Gutes", so kann man dagegen sagen: „aber auch der schlechte Mann thut darum noch nicht allen seinen Freunden Schlimmes". 6. Vom Gegentheile hergenommen wird der Einwurf so: Wenn das Enthymem nachwies, daß die, welchen wir Uebles gethan, uns immer hassen, so kann man sagen: „aber die, welchen wir Gutes gethan haben, lieben uns keineswegs immer." — 7. Die früher gegebenen Entscheidungen sind die von berühmten Männern gefällten. Z. B. wenn einer das Enthymem vorgebracht hat: „Den Trunkenen muß man verzeihen, denn sie sündigen, ohne es zu wissen", so lautet der Einwurf: „Dann wäre also Pittakos nicht zu loben, denn wenn der so gedacht hätte, so würde er nicht in seinen Gesetzen auf Vergehen eines Trunkenen größere Strafen gesetzt haben" [1]).

Wie wir wissen [2]), werden die Enthymeme aus Viererlei gebildet. Diese vier Stücke sind: das Wahrscheinliche, das Beispiel, das Beweiszeichen [3]) und das Anzeichen; und zwar sind diejenigen Enthymeme, welche aus dem, was meistentheils so ist oder scheint, gebildet werden, Enthymeme aus dem Wahrscheinlichen; die durch Induktion aus dem Aehnlichen, und zwar aus einem oder mehreren gebildeten Enthymeme, wo man zuerst den allgemeinen Satz hinstellt und dann die einzelnen Fälle zur Deduktion beibringt, sind Enthymeme mittelst Beispiel; die aus einem Nothwendigen und Wirklichen abgeleiteten sind Enthymeme mittelst Beweiszeichen; und endlich die aus dem Allgemeinen oder aus dem Besondern, mag dies nun als vorhanden bejaht oder verneint werden, gebildeten sind Enthymeme aus Anzeichen. Das Wahrscheinliche endlich ist nicht etwas, was immer, sondern was meistentheils so oder so ist. — 9. Fassen wir dies Alles zusammen [4]), so ist ein-

---

1) Vgl. Duncker, Geschichte des Alterthums IV, S. 81 und Arist. Polit. II, Kap. 9, § 9.

2) Aus dem zweiten Kapitel des ersten Buchs § 14.

3) S. I, 2, § 16 und 17.

4) Ich habe den überlangen Aristotelischen Satz, der Verständlichkeit wegen,

leuchtend, daß es einerseits möglich ist, alle Enthymeme der letzteren Art jederzeit durch Anführung einer Instanz (Einwurf) zu entkräften, während dagegen andererseits diese Entkräftung oft nur eine scheinbare und nicht jederzeit eine wirkliche ist; denn nicht die Wahrscheinlichkeit der Sache entkräftet der Gegner mit seinem Einwurfe, sondern nur ihre Nothwendigkeit [1]).

10. Darum steht man sich denn auch jederzeit als Vertheidiger dabei besser, wie als Ankläger, wegen des hier stattfindenden Trugschlusses. Der Ankläger nämlich führt seinen Beweis vermittelst des Wahrscheinlichen. Nun ist es zwar durchaus nicht dasselbe, etwas in der Art zu entkräften, daß man zeigt, es sei nicht wahrscheinlich, als wenn man zeigt, es sei nicht nothwendig; allein das meistentheils Stattfindende läßt doch immer einen Einwurf zu, — denn sonst wäre es nicht ein Wahrscheinliches, sondern ein Nothwendiges und immer Stattfindendes; und daher kommt der Richter, wenn der Vertheidiger auf diese Weise die Deduktion des Anklägers entkräftet hat, zu der Meinung, entweder die Deduktion des Anklägers sei nicht wahrscheinlich, oder: er könne nicht entscheiden, wer recht habe, wobei er, wie gesagt [2]), sich durch einen Trugschluß täuschen läßt. Denn es ist nicht das Nothwendige allein, wonach er seine Entscheidung zu treffen hat, sondern er hat auch nach dem Wahrscheinlichen zu richten; — denn dies ist der Sinn der Formel: „nach bestem Wissen richten". Mithin ist es keineswegs genügend, wenn der Vertheidiger die Deduktion des Anklägers dahin entkräftet, daß er zeigt, ihr Resultat sei nicht ein nothwendiges, sondern er muß zeigen, daß dasselbe nicht wahrscheinlich ist. Dies wird aber dann der Fall sein, wenn der entkräftende Einwurf das meistentheils Statt-

---

auch hier zerschneiden müssen, wobei ich die von Aristoteles selbst weiter unten (III, 5, § 6) gegebene Regel für mich habe.

[1]) Und hier liegt die Klippe für den Richter, der sehr häufig meint, wenn z. B. der Vertheidiger gezeigt hat, die Deduktion des Anklägers habe keine nothwendige Beweiskraft (das Verbrechen sei nicht nothwendig begangen worden), so sei damit auch erwiesen, daß seine Deduktion keine Wahrscheinlichkeit für sich habe. So kommt er entweder zu einem freisprechenden Urtheil oder zu einem: non liquet! —

[2]) S. oben Anmerk. 7.

findende in höherem Grade für sich hat. 11. Dies kann der Einwurf aber auf zweierlei Art in höherem Grade für sich haben: entweder zeitlich oder sachlich, am schlagendsten, wenn in beiden Beziehungen. Denn wenn die Dinge in der überwiegenden Mehrzahl sich so so verhalten, wie wir sie darstellen, so haben wir die höhere Wahrscheinlichkeit für uns.

12. Entkräften lassen sich aber auch Anzeichen und auf Anzeichen basirte Enthymeme, selbst wenn sie unbestreitbar vorhanden sind, wie schon in den ersten Abschnitten [1]) gesagt worden ist; denn daß kein Anzeichen einen Schluß begründet, wissen wir aus der Analytik [2]).

13. Was die auf Beispiele begründeten Beweise betrifft, so ist deren Entkräftung dieselbe, wie die der Wahrscheinlichkeitsbeweise. Denn sobald wir irgend ein Beispiel für uns haben, wo die Sache sich nicht so verhält, wie der Gegner sagt, so ist sein Beweis entkräftet und gezeigt, daß die Sache nicht nothwendig sich so verhält, wie er behauptet. Oder wir können auch nachweisen, daß die Mehrzahl der Fälle, oder dieselbe Sache in mehr Fällen, sich anders verhält, als er behauptet. Hat er aber auch die Mehrzahl der Fälle oder dieselbe Sache in mehr Fällen für sich, so muß man sich damit wehren, daß man zeigt: entweder der vorliegende Fall sei nicht gleich, oder die Umstände desselben seien nicht gleiche, oder es finde bei demselben jedenfalls irgend ein Unterschied statt.

14. Was endlich die Beweiszeichen und die auf Beweiszeichen begründeten Enthymeme anlangt, so wird man allerdings nicht im Stande sein nachzuweisen, daß sie keine Schlußkraft haben (wie wir das ebenfalls aus der Analytik [3]) wissen); es bleibt also nur übrig, den Beweis zu führen, daß das vom Gegner angeführte Beweiszeichen nicht vorhanden ist. Bringt er's aber zu Tage, daß es vorhanden und daß es zweitens wirklich ein Beweiszeichen ist, dann freilich ist ein solcher Beweis nicht mehr zu entkräften. Denn alsdann ist durch die Beweisführung alles zur Evidenz gebracht.

---

1) Vgl. Buch I, Kap. 2. und II, Kap. 24.

2) Analyt. prior. II, 27.

3) S. die beiden letzten Kapitel des zweiten Buchs der ersten Analytik.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Das Steigern und Herabsetzen sind keine Grundbestandtheile eines Enthymems, — ich nehme hier „Grundbestandtheil" in derselben Bedeutung, wie Denkform (Topos); beide Ausdrücke, Grundbestandtheil und Topos, bezeichnen nämlich das Gebiet, wohin viele Enthymeme fallen [1]). Vielmehr sind Steigern und Herabsetzen selbst Enthymeme, welche den Zweck haben, darzuthun, daß etwas groß oder klein sei, sowie man ja auch darthut, daß etwas gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht sei, u. s. w. — 2. Dies sind aber lauter Materien, auf welche sich die Syllogismen und die Enthymeme beziehen. Daraus folgt, daß wenn nicht jede der genannten Materien eine enthymematische Denkform ist, auch das Steigern und Herabsetzen nicht eine Folge sein kann.

3. Eben so wenig bilden die entkräftenden Enthymeme eine besondere, von den positiv beweisenden verschiedene Art. Denn es ist offenbar, daß, wenn man auf der einen Seite entkräftet, indem man einen Beweis führt oder einen Einwurf vorbringt, man andererseits das Gegentheil durch Führung eines Gegenbeweises erhärtet. Hat z. B. der Eine gezeigt, daß etwas geschehen ist, so weist der Andere nach, daß es nicht geschehen ist, und umgekehrt: hat der Erste gezeigt, daß etwas nicht geschehen ist, so zeigt der Andere, daß es geschehen ist. Dies Verfahren also kann unmöglich einen Unterschied begründen, da ja beide Theile sich derselben Mittel bedienen, d. h. Enthymeme für das Stattfinden und Nichtstattfinden einer Sache beibringen.

4. Der Einwurf ferner ist gar kein Enthymema, sondern, wie in der Topik [2]), das Aussprechen irgend einer Ansicht, aus welcher

---

[1]) Da sich diese Definition auf die Raumbedeutung bezieht, welche in beiden griech. Worten (τόπος und στοιχεῖον) liegt, so ist eine genaue Uebersetzung unmöglich. Das Lateinische (sedes argumentorum) kommt dem Griechischen schon näher.

[2]) In der Wissenschaft von den allgemeinen Gesichtspunkten. Wiese I, 617.

die Folgerung hervorgehen soll, daß der Schluß des Gegners keiner war, oder daß der Gegner von einer falschen Annahme ausgegangen ist.

5. Da nun bekanntlich drei Stücke sind, welche die Rhetorik zu behandeln hat, so mögen wir es bei dem bewenden lassen, was wir im Vorhergehenden über Beispiele, Sinnsprüche und Enthymeme, mit einem Worte über alles das gesagt haben, was die reflektirende Denkthätigkeit bestimmt [1]), wie wir dasselbe zu gewinnen und wie wir es zu entkräften haben.

Es bleibt uns also noch übrig, von dem rednerischen Styl und von der Anordnung zu sprechen.

---

[1]) *Τὰ περὶ τὴν διάνοιαν* = alles, was in den Zuhörern bestimmte Ansichten und Gefühle, Stimmungen und Leidenschaften hervorzurufen dienlich ist. Die Uebersetzung „Gedankenstoff" bei Knebel und Biese ist undeutlich.

Druck von C. Hoffmann in Stuttgart.

Aristoteles' Rhetorik.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

Es sind, wie wir sahen, drei Stücke, über welche die Rhetorik zu handeln hat: erstens, woher man die Mittel, andere zu überzeugen, entnehmen kann; zweitens über den sprachlichen Ausdruck, und drittens über die nöthige Anordnung der Theile der Rede. Von den Ueberzeugungsmitteln ist nun im Vorigen gesprochen worden. Es ist gezeigt worden, aus wie vielen Arten sie bestehen, nämlich daß ihrer drei Arten sind, und wie beschaffen diese und warum ihrer nur soviel und nicht mehr sind. Die Ueberzeugung nämlich wird in allen, welche richten, dadurch bewirkt, daß entweder sie selbst in eine gewisse Gemüthsstimmung versetzt werden, oder dadurch, daß sie von dem Charakter des Redenden eine gewisse Ansicht haben, oder dadurch, daß ein Beweis geführt worden ist. Auch über die Enthymeme und woher man dieselben zu entnehmen habe, ist gesprochen worden — denn es gibt theils verschiedene stoffliche Arten von Enthymemen, theils verschiedene Topen derselben. — 2. Wir haben also demnächst vom sprachlichen Ausdrucke[1]) zu handeln; denn es reicht nicht hin, daß man weiß, was man sagen muß, sondern man muß es auch auf

---

[1]) Vgl. Cicero de Orat. III, 5 ff. Orator Kp. 14 u. 23 ff. Quintil. VIII, 1, 13.

die gehörige Weise zu sagen verstehn, und es trägt dies schon viel dazu bei, daß die Rede den beabsichtigten Eindruck hervorbringe.

3. Das Erste, was man der Natur der Sache nach zum Gegenstande der Untersuchung machte, war das naturgemäß Erste, die Frage: durch welche Mittel werden die Dinge selbst glaublich? die zweite Aufgabe war, diese Mittel durch den sprachlichen Ausdruck darzustellen. Das dritte aber, was sich zu diesen beiden gesellt, und was, obschon es von der höchsten Bedeutung ist, dennoch bisher noch nicht zu behandeln versucht worden ist, ist die Lehre vom mündlichen Vortrage [1]). Ist doch selbst zur dramatischen Schauspielkunst und zur Rhapsodik dieser Theil erst spät hinzugekommen, denn zu Anfang spielten die Dichter ihre Tragödien selbst. Es ist indeß klar, daß diese Lehre ebensowohl zur Rhetorik gehört, als zur Poetik, für welche letztere dieselbe unter vielen andern auch Glaukon von Teos [2]) behandelt hat.

4. Die Lehre vom Vortrage hat es nun zunächst mit der Stimme zu thun und Anweisung zu geben: wie man sich derselben zur Darstellung jedes einzelnen Affekts zu bedienen habe, z. B. wann man mit erhobener, wann man mit gedämpfter Stimme und wann mit mittlerer Stimmstärke sprechen müsse; ferner, wie man die verschiedenen Stimmlagen (*τόνοι*), will sagen die hohe, tiefe und mittlere und welche Zeitmaße (Rhythmen) man bei jeder Stimmung anzuwenden habe. Drei Dinge sind es nämlich, welche die Verfasser der Lehre vom Vortrage in Betrachtung ziehen; diese sind: Stärke, Tonhöhe (Harmonie) und Zeitmaß (Rhythmus) [3]). Jedenfalls gibt die Virtuosität in diesen Stücken bei den öffentlichen Kunstwettstreiten in der Regel den Ausschlag, und gleichwie dort [4]) in unsern Tagen

---

[1]) Vortrag des Redners mit Einschluß der Aktion ist im Griechischen dasselbe Wort (*ὑπόκρισις*), was die theatralische Darstellung des Schauspieles bedeutet. Vgl. Poetik d. Arist. Kap. XIX, u. Quintilian XI, 3.

[2]) Arist. Poetik Kap. XXV, §. 16 erwähnt einen Kritiker Glaukon, doch ohne den Zusatz der „Teier", und ein solcher kommt auch bei Platon im Jon vor. Wir wissen von ihm nichts Weiteres, als was hier Aristoteles von ihm sagt, der ihn als den jüngsten der Schriftsteller über poetische Recitation mit Namen anzuführen scheint.

[3]) Vgl. Cicero de Oratore III, Kap. 57.

[4]) Bei den poetischen Kunstausdrücken auf der Bühne.

die Schauspieler mehr gelten, als die Dichter, so findet auch in den politischen Wettkämpfen, durch die Schuld des verderbten öffentlichen Geistes, dasselbe statt [1]).

5. Indessen fehlt es bisher noch immer an einer systematischen Behandlung dieser Dinge, wie ja auch selbst die Lehre vom sprachlichen Ausdruck erst spät auftrat; und bei Licht betrachtet erscheint die Sache auch als etwas Niedriges [2]). Da jedoch die ganze Disciplin der Rhetorik sich auf dem Gebiete der populären Vorstellung und des Scheins bewegt, so haben wir uns um diese Motive zu bekümmern, nicht weil es damit ist, wie es sein sollte, sondern weil sie nothwendig zur Sache gehört. Das Recht nämlich würde bloß fordern, daß der Redner mit seiner Rede weder den Geschmack verletze, noch demselben schmeichle, denn das Recht verlangt, daß nur Sache gegen Sache streite, und darnach ist alles Andere, was über die Beweisführung hinausgeht, überflüssig; allein trotzdem ist es in der Wirklichkeit, wie gesagt, von großem Einflusse, wegen der Verderbtheit des Hörerpublikums.

6. Die Berücksichtigung des sprachlichen Ausdrucks hat wenigstens doch noch einen gewissen, wenn auch geringen Grad von Nothwendigkeit in jeder Disciplin, denn es macht einen Unterschied für die Darlegung einer Sache, ob man sie so oder so ausdrückt, wenn auch der Unterschied nicht so groß ist, wie bei der Beredtsamkeit, in welcher vielmehr alle diese Bestimmungen über den sprachlichen Ausdruck sich auf dem Gebiete des Scheins bewegen und auf den Zuhörer berechnet sind, weßhalb denn auch kein Mensch so [3]) Geometrie lehrt. Allein jene Kunst und Theorie (des Vortrags) wird, sobald sie ein-

---

[1]) Ein wichtiges und von der Geschichtschreibung zu beherzigendes Zeugniß für den damals herrschenden öffentlichen Geist, in welchem der ästhetische Genuß, das Wohlgefallen der Zuhörer an der Kunst des Vortrags, es über den Inhalt dessen, was ein Anderer sagte, davon zu tragen pflegte. Darum bezeichnet Aristoteles den öffentlichen Geist der hellenischen Staaten allgemein (dieß liegt in dem Pluralis πολιτειῶν) als einen gesunkenen und verderbten.

[2]) Eines ernsten Philosophen Unwürdiges.

[3]) „So", d. h. mit Anwendung aller Zierlichkeiten und Wirksamkeiten eines gewählten sprachlichen Ausdrucks, der dem Zuhörer gefallen, ihn überreden und für und wider etwas einnehmen will, sondern mit voller Sachlichkeit.

mal auftritt, dieselbe Wirkung hervorbringen, wie die Schauspielkunst. 7. Einen schwachen Versuch, sie zu behandeln, haben bereits Einige gemacht, wie z. B. Thrasymachos in seinen Mitleiderweckungen" [1]). Auch ist die Gabe lebhaften Vortrags Naturanlage und weniger Sache künstlerischer Anleitung, während dagegen die Lehre vom sprachlichen Ausdrucke Gegenstand einer solchen ist. Daher wird denen, welche in dem letztern sind, ebenso gut hin und wieder der Preis zu Theil, wie den Rednern, welche Virtuosen des Vortrags sind, denn die geschriebenen Reden [2]) haben ihre Stärke mehr im Styl, als in dem Gedankengehalt.

8. Die erste Anregung dazu [3]) haben nun, wie es in der Natur der Sache lag, die Dichter gegeben. Die Worte sind nämlich Nachbildungen. Dazu kam noch der Umstand, daß ihnen die Stimme zu Gebote stand, welche von allen Theilen unseres Körpers am meisten zur Nachahmung befähigt ist. Deßhalb entstanden denn auch gleich mit der Poesie die Hülfskünste der Rhapsodik und der Schauspielkunst, und was sonst dahin gehört. 9. Da man nun der Ansicht war, daß die Dichter, die doch nur von unbedeutenden Dingen redeten, ihre Erfolge durch den sprachlichen Ausdruck gewännen, so wurde der sprachliche Ausdruck [4]) zuerst ein poetischer, wie z. B. der des

---

[1]) Thrasymachos aus Chalkedon um 426 in Athen lebend, ist aus Platon als Rhetoriker und Styllehrer bekannt (s. Prinsterer Procopogr. Platon. p. 107—111). Unter seinen zahlreichen rhetorischen Schriften (über welche W. Teuffel in Pauly's Realencycl. VI, 2 S. 1903 ff. nachzusehen ist) befanden sich auch die hier erwähnten „Mitleiderregungen" (ἔλεοι), d. h. wie wir aus Platon lernen (Phaedrus p. 267 c.): Anweisungen, wie man Alter, Armuth Kinderverlust und dergleichen auf eine die Zuhörer rührende und zum Mitleid stimmende Weise behandeln könne. Hierin war er, wie Platon sich ausdrückt, vorzugsweise stark, sowie überhaupt im Auf- und Abwiegeln der Leidenschaften: des Zorns u. s. f.

[2]) Dergleichen Lysias und Isokrates verfaßten.

[3]) Nämlich „zur kunstvollen Gestaltung des sprachlichen Ausdrucks (der λέξις = Diktion). Im Folgenden handelt es sich um den ästhetischen Begriff der Nachahmung (Mimesis) bei Aristoteles, worüber ich zur Uebersetzung der Poetik, S. 15—27 gehandelt habe. Vgl. Biese I, S. 94.

[4]) Man denke hinzu: der prosaische. Ueber die Sache selbst vgl. Spengel: Artium script. p. 69 und Heigl über Sophokles' Antigone S. 201. Ueber Gorgias' Manier der Sprachbehandlung s. Foss de Gorgia Leontino p. 52 ff.

Gorgias. Und noch heute zollt der große Haufe der Ungebildeten denen, welche eine solche Sprache reden, den größten Beifall [1]). Dies Urtheil ist aber keineswegs richtig, sondern der sprachliche Ausdruck der Prosa und Poesie sind von einander verschiedene Dinge. Es lehrt dies schon die historische Erfahrung. Denn selbst die Tragödiendichter bedienen sich jetzt nicht mehr in derselben Weise, wie es früher geschah, dieser poetischen Ausdrucksweise, sondern gerade so, wie sie von dem Tetrameter zum iambischen Versmaße übergegangen sind, weil dies Metrum der gewöhnlichen Prosa von allen andern am nächsten kommt [2]), ebenso haben sie auch nachgerade von den Worten alle die aufgegeben, welche dem herrschenden Sprachgebrauche zuwiderlaufen, und alle die, womit die älteren Dichter ihre Sprache, wie noch heutigen Tages die epischen Dichter thun, zu schmücken pflegten, gleichfalls aufgegeben. Deshalb ist es sicherlich denen nachzuahmen, welche jetzt selbst jene Manier nicht mehr anwenden.

10. Aus dem Gesagten ist einleuchtend, daß wir hier nicht auf das ganze Gebiet des sprachlichen Ausdrucks überhaupt in ausführlicher Genauigkeit einzugehen haben, sondern nur auf diejenige Art desselben, welche hier in Betracht kommt. Von jener andern ist in der Poetik gesprochen [3]).

Zweites Kapitel.

Lassen wir also die Behandlung jenes poetischen Styls als abgemacht gelten und bestimmen wir das Wesen eines guten sprachlichen Ausdrucks dahin, daß er deutlich sei — (wofür schon der

---

[1]) Dieß „heute" paßt noch auf den heutigen Tag, denn wer kennt nicht jene Bewunderung der „schönen Sprache", welche das Urtheil der Halbgebildeten und Ungebildeten kennzeichnet! Ich finde übrigens hier einen leisen Stich auf den Platonischen Styl, der noch viel Poetisches im sprachlichen Ausdrucke enthält, was dem Vater des abhandelnden Styles nicht behagen konnte.

[2]) S. Aristoteles' Poetik Kap. IV, §. 14.

[3]) Wir befinden uns übrigens in diesem Kapitel mitten in dem Kampfe zweier ästhetischen Anschauungsweisen, die sich zu Aristoteles' Zeit auf das Heftigste befehdeten.

Umstand spricht, daß die Rede, wenn sie nicht deutlich macht, nicht zu leisten vermag, was sie leisten soll) — und daß sie weder niedrig noch über Gebühr erhaben, sondern angemessen sei. Die poetische Ausdrucksweise z. B. ist gewiß nicht niedrig, aber der prosaischen Rede nicht angemessen.

2. Unter den Nennwörtern und Zeitwörtern aber sind es die gemeinüblichen, welche der Rede Deutlichkeit verleihen, während die andern, von denen in den Untersuchungen über die Politik gesprochen worden ist, bewirken, daß sie nicht niedrig, sondern schmuckreich sei [1]); denn die Abweichung von dem allgemeinen Gebrauche läßt den Ausdruck feierlicher und vornehmer erscheinen. Wie nämlich die Menschen von den Fremden anders impressionirt werden, als von ihren Mitbürgern, ganz eben so geht es ihnen auch mit dem sprachlichen Ausdruck. 3. Deshalb ist es nöthig, der Umgangssprache einen fremdartigen Anstrich zu geben, denn die Menschen sind Bewunderer des Entlegenen, und was Bewunderung erregt, ist uns angenehm.

In der gebundenen Rede wirkt nun Vieles dahin, und ist dort an passender Stelle, denn die Gegenstände, von welchen und die Personen, über welche dort die Rede ist, stehen von uns weiter [2]) entfernt. In der prosaischen Rede dagegen ist jenes in weit geringerem Grade der Fall; denn der Vorwurf ist geringer. Würde es doch selbst in der gebundenen Rede unangemessen sein, wenn ein Sklave oder ein sehr junger Mensch sich schönrednerisch ausdrücken wollte, oder wenn sonst Jemand über geringfügige Dinge sich also ausdrückte. Vielmehr besteht auch hier das Angemessene darin, daß man nach Gelegenheit die Segel einzuziehen und aufzuspannen weiß.

4. Darum muß der Redner solchen Schmuck unvermerkt anbringen, und seine Sprache darf nicht künstlich gesucht, sondern muß natürlich erscheinen (denn dies letztere verleiht ihr Glaubwürdigkeit, während jenes das Entgegengesetzte bewirkt, weil die Zuhörer dann gegen den Redner, dem sie hinterlistige Absichten zuschreiben, mißtrauisch werden, wie gegen gemischte Weine [3]), und sie muß von der

---

1) Arist. Poetik Kap. XXI. u. XXII.

2) Als die Personen und Dinge des täglichen Lebens.

3) Es ist hier nicht an die allgemein übliche Mischung des Weins mit

Art sein, wie die Stimme des Theodoros[1]) im Vergleich zu der der andern Schauspieler; die seinige nämlich erscheint immer wie die der in dem Stücke sprechenden Person, während die Stimmen der anderen als fremde erscheinen.

5. Verdeckt wird die angewendete Kunst mit gutem Erfolge, wenn man aus der gangbaren Sprache mit geschickter Wahl seine Zusammensetzungen bildet, wie dieß Euripides thut und zuerst gezeigt hat[2]).

Es sind nun Nennwörter und Zeitwörter, aus denen die Rede besteht, und die Nennwörter zerfallen sämmtlich in so viele Arten, als in den Untersuchungen über die Poesie gelehrt worden ist. Unter diesen hat man sich der Fremdwörter[3]), der Doppelwörter[4]) und der neugebildeten Wörter[5]) nur selten und in wenigen Fällen zu bedienen. Wo man es dürfe, werden wir später[6]) sagen. Das Warum aber ist bereits gesagt, nämlich weil sie von dem Angemessenen allzu sehr abweichen.

6. Dagegen sind die gemeinübliche und die eigentliche

Wasser zu denken, sondern an die Mischung verschiedener Weinsorten untereinander, welche die berauschende Kraft des Weines, wie Plutarch meldet (Quaest. Symposiac. IV, 1, 2. Vgl. Athen. I, p. 32 b.), verstärkt.

1) Ueber diesen berühmten Schauspieler und Zeitgenossen des Aristoteles, der desselben auch in seiner Politik (VII, 15, §. 10) gedenkt, handelt ausführlich Böttiger in seinen Opuscul. p. 324 ff. Das Lob, welches Aristoteles ihm hier ertheilt, ist noch heute das höchste, was einem Schauspieler ertheilt werden kann. Wenn er z. B. den Ajax spielte, so glaubten die Zuhörer wirklich den Ajax zu hören, während seine Mitspieler dagegen nie ihre Rolle ganz deckten.

2) Euripides heißt wegen dieser Sorgfalt in der Wahl des sprachlichen Ausdrucks der „gefeilteste“ (φιλοπονώτατος) Dichter bei dem alten Aesthetiker Longin (40, 2 ff.). Um der hier von Aristoteles gerühmten Eigenschaft seiner Sprache willen bewunderte ihn der Philosoph Krantor ganz so wie den Homer (Diog. Laërt. IV, §. 26), und empfahl nach Quintilian das Studium der Sprache des Euripides dem Redner mehr, als das des Sophokles, wie ja auch Menander seine Diktion an Euripides schulte (vgl. Quintilian X, 1, §. 67—9.

3) „Glossen“. S. meine Anmerk. zu Arist. Poetik XXI, 1.

4) D. h. der zusammengesetzten. S. Poet. XXI, 1.

5) S. Poet. a. a. O. §. 4.

6) Arist. sagt es im siebenten Kapitel dieses Buchs §. 11.

Bezeichnung, sowie die **Metapher** allein anwendbar für den sprachlichen Ausdruck der Prosa. Man kann das daraus erkennen, daß Jedermann diese und **nur** diese braucht, denn Jedermann spricht in metaphorischen, in eigentlichen und in gemeinüblichen Ausdrücken. Man sieht also, daß, wenn Jemand hierin nur geschickt verfährt, das Fremdartige sich von selbst ergeben, die angewandte Kunst verborgen bleiben, und zugleich der Ausdruck deutlich und klar sein wird, worin, wie wir sahen [1]), die Güte des rednerischen Styls bestand.

7. Von den Ausdrücken sind die **Homonymien** besonders für den Sophisten brauchbar, denn mit ihrer Hülfe bildet er seine Trugschlüsse [2]), für den Dichter dagegen die **Synonymien**. Gemeinübliche und zugleich synonyme Ausdrücke nenne ich z. B. „wandern" und „gehen," denn diese Worte sind beide ebensowohl gemeinübliche, als mit einander gleichbedeutende (synonyme). Was nun jeder dieser Ausdrücke im Einzelnen bedeutet, und wieviel Arten von Metapher es gibt, und daß der metaphorische Ausdruck in Poesie wie in Prosa von größter Wirkung ist, davon ist, wie wir eben sagten, in den Untersuchungen über die Dichtkunst gesprochen worden [3]).

8. Man muß aber in der Prosa darauf um so mehr Fleiß verwenden, weil die Prosa über geringere Hülfsmittel verfügt, als die gebundene Rede. Auch die Deutlichkeit und die Anmuth und die Farbe des Ungewöhnlichen verleiht hauptsächlich der metaphorische Ausdruck, und dieser läßt sich nicht von einem Andern lernen [4]).

9. Ferner muß man aber auch sowohl die Beiwörter [5]) (Epitheta), als die Metaphern so wählen, daß sie **zupassen**. Dieß wird dann der Fall sein, wenn die Analogie beobachtet wird. Geschieht dieß nicht, so wird der Ausdruck **unangemessen** erscheinen, weil Widersprechendes, neben einander gestellt, am meisten als solches in die Augen fällt. Man muß also in's Auge fassen: was paßt dem

---

1) S. §. 1 dieses Kapitels.

2) S. Arist. Soph. Elench. Kap. 4.

3) Poetik Kap. XXI.

4) Es ist vielmehr ein Merkzeichen glücklicher Naturbegabung, wie Aristoteles in der Poetik Kap. XXII, §. 9 sagt. S. dort meine Anmerk. S. 169.

5) Welche der „Schmuck" der Rede sind. S. unten Kap. 7 und Poetik Kap. 21.

Greise, wenn dem Jünglinge ein Purpurkleid paßt? denn es paßt ihm doch nicht dasselbe Gewand.

10. Will man etwas schmückend hervorheben, so muß man die Metapher von den edleren Gegenständen, die unter denselben Gattungsbegriff fallen, entnehmen; will man dagegen etwas tadeln, von den geringeren. Ich verstehe darunter Folgendes: wenn man z. B., da beide entgegengesetzte Bezeichnungen unter denselben Gattungsbegriff fallen, von dem Bettelnden sagt, er bitte, und von dem Bittenden, er bettle, weil beides Ausdrücke des Begehrens sind, so heißt dieß das Obengesetzte thun. So verfuhr Iphikrates gegen Kallias, als er denselben einen Bettelpriester, aber nicht einen Fackelpriester hieß, worauf Kallias erwiderte: man sehe, daß er ein Uneingeweihter sei, denn sonst würde er ihn (den Kallias) nicht einen Bettelpriester, sondern einen Fackelpriester nennen. Beide sind nämlich Diener der Gottheit, nur ist das Amt des einen ein ehrenvolles, das andere ein nicht ehrenvolles[1]). Ebenso nennt auch mancher die Schauspieler „Dionysosschmarotzer," während sie selbst sich Dionysos-Künstler nennen. Beide Bezeichnungen sind metaphorische, nur ist die eine ein Schimpfname, die andere das Gegentheil. Ebenso nennen sich die Seeräuber heutzutage Zolleinnehmer[2]). Darum kann man auch von Einem, der ein Verbrechen begangen hat, sagen, er habe sich verfehlt, und von Dem, der einen Fehler beging, er habe ein Verbrechen begangen, und von dem Diebe ebenso, er habe genommen und er habe geraubt. Dagegen wie der Euripideische Telephos zu sagen:

Ruder beherrschen und bei Mysien an's Land —

ist unangemessen, denn der Ausdruck „beherrschen" ist viel zu erhaben für die Sache, und der Zuhörer merkt also die Absicht[3]).

---

[1]) Das Amt des Fackelpriesters (Daduchos) bei den Eleusinischen Mysterien war das im Range nächste nach dem des Hierophanten (s. Preller in dem Artikel Eleusinia in Pauly's Realencycl. III, S. 90 ff.) — Ueber die folgende Bezeichnung der Schauspieler als Dionysische Künstler s. Pauly's Realencycl. III, p. 1403. Vgl. Arist. Problem. XXX, §. 10.

[2]) S. Schneider zu Arist. Politik 1, Kap. 4, §. 8.

[3]) Denselben schwülstigen Ausdruck hat auch Aeschylos gebraucht in seinen „Persern" V. 378.

11. Auch in den Zusammenfügungen ist es ein Fehler, wenn sie (während sie etwas Anmuthiges ausdrücken sollen) Bezeichnung eines nicht angenehmen Lautes sind. Einen solchen Fehler begeht z. B. Dionysios der Eherne, wenn er in seinen Elegien die Poesie das „Geschrei" der Kalliope nennt, weil sowohl „Gesang" als „Geschrei" Stimmlaute sind. Allein die Metapher ist schlecht, weil die Stimmlaute im „Geschrei" unverständlich sind [1]).

12. Ferner muß man nicht von weither, sondern von den verwandten und gleichartigen Gegenständen die metaphorische (bildliche) Bezeichnung dessen, was nicht genannt wird, entnehmen, so daß die Verwandtschaft sofort beim Aussprechen klar wird, wie z. B. in dem beliebten Räthsel:

Einen sah ich mit Feuer Metall anschweißen den Andern — [2])

Es wird hier nämlich das, was dem Einen widerfährt, nicht genannt, es fällt aber Beides [3]) unter den Begriff des Ansetzens an etwas, und so brauchte der Dichter den Ausdruck „anschweißen" für das Anlegen der Schröpfköpfe. Ueberhaupt lassen sich aus geschickt eingekleideten Räthseln gute Metaphern entnehmen, denn das Räthselhafte liegt immer in einer Metapher [4]), und man kann daher sicher sein, daß ein geschickt eingekleidetes Räthsel auch immer eine gute Metapher enthält [5]).

13. Ferner hat man den metaphorischen Ausdruck von schönen Gegenständen zu entnehmen. Die Schönheit eines Ausdrucks liegt allerdings, wie Likymnios [6]) sagt, in seinen Klängen, oder in

---

[1]) Ich gestehe, daß ich diese Stelle ebenso wenig, wie meine Vorgänger, genügend zu erklären vermag. Dionysios, mit dem Zunamen der Eherne, war ein Dichter und Staatsmann zur Zeit des Sokrates, s. Pauly's Realenc. II, S. 1079 ff.

[2]) Dasselbe Beispiel braucht Arist. in der Poetik Kap. 22, §. 2, woselbst meine Anmerk. S. 165—166 nachzulesen ist. Die Auflösung des räthselhaften Ausdrucks ist „das Schröpfen".

[3]) Das Anlegen des Schröpfkopfs und die bildliche Bezeichnung dieses Anlegens durch „anschweißen" (κολλᾶν).

[4]) So nach Victorius' vortrefflicher Conjectur μεταφορᾷ statt μεταφοραί.

[5]) S. Cicero vom Redner III, 41.

[6]) Likymnios, griechischer Rhetor aus Chios, Schüler des berühmten

seiner Bedeutung, und ebenso die Häßlichkeit. Es kommt aber noch ein Drittes in Betracht, wodurch die bekannte sophistische Behauptung entkräftet wird. Es ist nämlich nicht wahr, was Bryson [1]) behauptet: kein Mensch drücke sich häßlich aus, wenn er, sofern der Sinn derselbe bleibe, den und den Ausdruck brauche. Denn das ist falsch! Denn allerdings ist ein Ausdruck gemeinüblicher, und in höherem Grade der Sache angenähert und bezeichnender, als der andere, weil er die Sache, um die es sich handelt, mehr veranschaulicht. Dazu kommt, daß der eine und der andere Ausdruck dieselbe Sache nicht in gleicher Beziehung bezeichnen, so daß also auch in dieser Hinsicht der eine für schöner und häßlicher gelten muß, als der andere. Beide nämlich bezeichnen allerdings ein bestimmtes Schönes und Häßliches, aber der eine nicht von der schönen, der andere nicht von der häßlichen Seite; oder wenn auch beide hierin gleich verfahren, so thut es doch der eine mehr, der andere minder.

Die Metaphern hat man also von solchen Bezeichnungen zu entnehmen, die schön sind entweder dem Klange und der Bedeutung nach, oder durch den Eindruck, den sie auf das Auge oder auf einen andern Sinn machen, und es ist ein Unterschied, ob man z. B. lieber sagt: „die rosenfingerige Eos", oder „die purpurfingerige," oder noch schlechter: „die rothfingerige" [2]).

14. Auch im Betreff von den Beiwörtern (Epitheta) ist es ebensowohl möglich, dieselben von dem Schlechten und Häßlichen zu bilden, wie z. B. das Epitheton „der Muttermörder" [3]), als es möglich

---

Sophisten Gorgias, von Aristoteles auch unten Kap. 12 u. 13 erwähnt. S. Spengel a. a. O. p. 88 ff. und Krüger zu Dionys. Halicarn. Commentat. p. 287. N. 5. Prinsterer Procopogr. Plat. p. 103.

[1]) Weß Geistes Kind dieser Sophist aus Herakleia, Sohn des berühmten Herodotos, gewesen, sehen wir aus seiner Abfertigung durch Aristoteles, der ihn an anderen Stellen (Elench. Soph. XI, 3. Analyt. post. I, 9 §. 1) als Erfinder der Quadratur des Cirkels erwähnt. Vgl. Buhle zum Arist. Bd. II, p. 687 ff.

[2]) Ungleich feiner behandelte diesen Gegenstand Sophokles in seinem Gespräch mit einem gelehrten Pedanten und Kritiker bei Athenaeus XIII, p. 603 f. — 604.

[3]) Anspielung auf Euripides' Orestes V. 1603—1604, wo Menelaus in der berühmten Zankscene zum Orestes sagt:

Du, Muttermörder, häufest blut'gen Mord auf Mord!

ist, sie von der bessern Seite der Sache zu bilden, wie z. B. „des Vaters Rächer". So hatte auch Simonides, als ihm der bekannte Sieger im Maulthierwettstreite anfangs ein geringes Honorar bot, demselben kein Preisgedicht machen wollen, weil es ihm widerwärtig sei, ein Gedicht auf „Maulesel" zu dichten; als jener ihm aber hinreichende Bezahlung gegeben hatte, da dichtete er sein:

Heil Euch! ihr Töchter der sturmgeschwinden Rossel

obgleich sie ebensowohl auch „der Esel Töchter" waren [1]).

15. Endlich gehört auch noch hierher der Gebrauch der Verkleinerungswörter. Ein Verkleinerungswort ist ein solches, das sowohl das Schlimme als das Gute kleiner macht. Ein Beispiel liefert Aristophanes, wenn er in seinen „Babyloniern" scherzend statt Gold „Goldchen", statt Mantel „Mäntelchen", statt Schimpfwort "Schimpfwörtchen" und ebenso auch „Krankheitchen" sagt. Doch muß man im Gebrauche solcher Diminutive vorsichtig sein und in beiderlei Art das richtige Maß beobachten.

Drittes Kapitel.

Das Frostige im sprachlichen Ausdrucke entsteht aus viererlei Dingen. Erstens aus zusammengesetzten Worten, wie wenn z. B. Lykophron [2]) von dem „vielgeaugten Himmel, der vielgipfligen Erde" und von einem „engpfadigen Ufer spricht, und Gorgias die Benennung „Musenbettlerischer Schmeichler" bildete, und von „Meineidigen und Reineidigen" redet. Ebenso frostig drückt sich auch Alkidamas [3]) aus, wenn er sagt: „von Kraft war

---

und Orestes darauf erwidert:

Des Vaters Rächer bin ich, welchen du verriethst!

[1]) Ueber Simonides s. die Anmerk. zu Buch I, Kap. 6 §. 24. Er war der erste griech. Dichter, der für Geld dichtete, und an Geist und Habsucht der hellenische Voltaire. Ueber ihn vgl. Ulrici Gesch. d. hell. Dichtkunst II, 505 ff. Arist. Eth. Nicom. IV, 1, §. 27.

[2]) Unbekannter Sophist.

[3]) S. zu II, Kap. 33, §. 11 und I, 13, §. 2.

seine Seele angefüllt und feuerfarbenen Teints war sein Antlitz"; oder ein andermal: „ihr guter Wille, meinte er, würde zielerreichend sein"; oder wenn er sagt: „er machte zielerreichend ihrer Worte Ueberredungskraft"; oder wenn er von einem „dunkelfarbenen Teint des Mannsbartes" spricht [1]). Denn alle diese Ausdrücke haben wegen der Zusammensetzung einen poetischen Anstrich.

2. Dieß also ist die eine Ursache des Frostigen. Eine zweite ist der Gebrauch der Fremdwörter [2]), wie z. B. wenn Lykophron den Xerxes einen „ungethümen Mann" nennt, und Skiron einen „landschadigen Mann" heißt, und wenn Alkidamas Ausdrücke braucht, wie: „Spielzeug in die Poesie bringen", und: „der Natur Horreur", und: „vom lauteren Gedankenzorn gewetzt."

3. Die dritte Quelle des Frostigen liegt in den Beiwörtern, nämlich in ihrer Länge, oder in ihrem unpassenden und allzu häufigen Gebrauche. In der Poesie ist es z. B. ganz schicklich, von „weißer Milch" zu sprechen, in der Prosa dagegen sind dergleichen Beiwörter theils minder schicklich, theils lassen sie den Zuhörer die Absicht merken und legen es klar zu Tage, daß hier dichterisch verfahren wird. Gebrauchen muß man sie allerdings, denn sie bringen Abwechslung in die gewöhnliche Sprache und geben dem sprachlichen Ausdrucke den Reiz der Neuheit; allein man muß zugleich streng das rechte Maß in Obacht nehmen, weil ihre Anwendung sonst mehr Nachtheil bringt, als wenn man sich der gewöhnlichen und alltäglichen Sprachweise bedient. Denn wenn der letztere ein Vorzug gebricht, so ist die erstere geradezu vom Uebel. Deßwegen erscheinen des Alkidamas Sachen frostig, denn er gebraucht seine Epitheta nicht als Würze, sondern als Speise [3]), so zahlreich, so überlang und so selbstverständlich sind sie bei ihm. So sagt er z. B. nicht: der Schweiß, sondern „der feuchte Schweiß;" nicht: zu den Isthmien, sondern „zu der Isthmien Festversamm-

[1]) Das Frostige und Unpassende liegt vielleicht in der Zusammensetzung mit χρώς, das Hautfarbe und Teint bedeutet. Aber auch so sind dergleichen bombastische Wortbildungen, an denen auch ein Theil unserer modernsten deutschen Lyrik reich ist, für die Prosa unpassend und frostig.

[2]) Glossen, s. die Anmerk. 6 zu §. 5 des vorigen Kapitels.

[3]) Das Wortspiel in den Worten ἡδύσματι und ἐδέσματι ist unübersetzbar.

lung"; nicht: die Gesetze, sondern „der Staaten Könige, die Gesetze" [1]); nicht: in Eile, sondern „in der Seele eilendem Sturme"; nicht: Musenheiligthum, sondern „das Musenheiligthum des Geistes". So spricht er von der „finsterblickenden Sorge der Seele" und sagt nicht: der Anmuth, sondern „der allesfesselnden Anmuth Schöpfer"; so spricht er von einem „Schaffner der Hörerlust"; so sagt er nicht: er verbarg sich unter Zweige, sondern „unter des Waldes Zweigen"; nicht: den Leib bedeckte er, sondern „des Leibes Scham", und spricht er von „der Seelenbegierde, der Vorgauklerin" (welches letztere Epitheton zugleich ein zusammengesetztes und ein Beiwort ist, so daß es zu einem rein poetischen Ausdruck wird), und ebenso von einem „ausbündigen Uebermaß der Schlechtigkeit."

Durch solche poetische Ausdrucksweise bringt man also zu der Unangemessenheit noch das Lächerliche und Frostige hinzu und wird daneben aus Schwatzhaftigkeit unklar. Denn wenn man in Einen, der uns schon versteht, noch immer mit neuen Worten hineinredet, so zerstört man die Deutlichkeit durch solchen verdunkelnden Wortschwall. — Die Menschen bedienen sich aber im gewöhnlichen Leben der zusammengesetzten Worte in solchen Fällen, wo für das, was man ausdrücken will, kein einfaches Wort vorhanden ist, und wo die Zusammensetzung sich leicht und gut macht, wie in dem Worte „Zeitverderb." Häuft man aber solche Zusammensetzungen, so gibt das der Rede eine völlig poetische Färbung. Sehr brauchbar sind dieselben daher für die Dithyrambendichter, weil diese das Volltönende lieben; die Fremdwörter [2]) (Glossen) dagegen für die epischen Dichter, denn sie geben der Sprache etwas Feierliches und Kühnes; die Metaphern endlich eignen sich für das Jambische Maß, dessen sich die Dichter jetzt, wie oben bemerkt [3]), bedienen.

4. Noch eine vierte Art des Frostigen endlich liegt in den Metaphern. Denn auch Metaphern sind zuweilen unangemessen, theils

---

[1]) Denselben Ausdruck läßt Platon in seinem Gastmahl (p. 196 c.) auch den Agathon gebrauchen.

[2]) Aristoteles versteht darunter immer die der Sprache des Lebens und der Prosa fremden, ungangbaren, archäistischen rc. Ausdrücke.

[3]) S. oben S. 232 im ersten Kap. dieses Buchs §. 9.

weil sie lächerlich sind — (weßhalb ja auch die Komiker sich häufig der Metapher bedienen) — theils weil sie etwas allzu Feierliches und Tragisches haben, theils endlich weil sie allzu weit hergeholt und deßhalb undeutlich sind. So z. B. wenn Gorgias sagt: „grün und saftstrotzend standen die Sachen, du aber hast deine Saat schmählich gesäet und darum übel geerntet.“ Denn das ist allzusehr poetisch. Ebenso fehlerhaft nennt Alkidamas die Philosophie „das Bollwerk der Gesetze“ und die Odyssee „des menschlichen Lebens schönen Spiegel“, und: „er brachte kein solches Kinderspielzeug [1]) in seine Poesie.“ Alle diese Ausdrücke machen nämlich aus den oben angeführten Gründen [2]) den Zuhörer stutzig.

Wenn aber Gorgias einmal die Schwalbe, die ihn, als sie ihm über den Kopf hinflog, mit ihrem Unrath beschmutzte, mit den Versen anredet: „Das ist doch schmählich, o Philomele“, so würde sich das als Ausruf in einer Tragödie trefflich machen, denn wenn sie es als Vogel thut, so liegt darin nichts Schmähliches, wohl aber für sie als frühere Jungfrau. Sein scheltender Ausdruck war also gut in Bezug auf das, was sie einst war, aber nicht in Rücksicht auf das, was sie jetzt ist [3]).

Viertes Kapitel.

Auch das Gleichniß ist eine metaphorische Ausdrucksweise, denn der Unterschied zwischen Gleichniß und Metapher ist nur gering. Heißt es z. B. vom Achilleus: „wie ein Löwe sprang er auf ihn ein“, so ist es ein Gleichniß; sagt man aber: „ein Löwe sprang auf ihn

---

1) Ἀϑύρματα sind „Kinderspielzenge“, deren schon Homer Odyssee XVIII, 322 gedenkt.

2) S. §. 3 dieses Kapitels.

3) Zum Verständniß dieses Kathederwitzes, mit welchem Aristoteles dieses Kapitel „über das Frostige der Diction“ beschließt, muß man wissen, daß nach der ältesten Sage nicht Prokne, sondern Philomele in eine Schwalbe, und jene in eine Nachtigall verwandelt wurde. (S. Ovid. Metamorph. VI, 423 ff.) Die römische Dichtkunst erst kehrte es um, und so ist jetzt die Nachtigall im unbestrittenen Besitze des Namens Philomele.

ein", so ist es eine Metapher. Denn weil beide tapfer sind, nannte der Dichter den Achill metaphorisch einen Löwen.

2. Aber auch in der Prosa ist das Gleichniß gut anwendbar, wenn gleich nur selten, denn seinem Wesen nach ist es poetischer Natur. Gebildet werden müssen die Gleichnisse, so wie die Metaphern, die ja von jenen nur durch das angegebene Merkmal unterschieden sind. — 3. Beispiele von Gleichnissen sind: dasjenige, welches Androtion[1]) auf den Idrieus anwendete: er gliche den von der Kette gelassenen Hundebestien, denn wie diese die Leute anhalten und beißen, so sei auch Idrieus, seit er von seiner Haft los sei, aller Welt beschwerlich. So nannte auch Theodamas den Archidamos gleichnißweise „einen Euxenos, der keine Geometrie verstehe", wobei er nach dem Grundsatz der Analogie verfuhr[2]), denn auch das Gleichniß: Euxenos ist ein Archidamos, der Geometrie versteht, ist richtig. Ferner, was Platon in seinem „Staate" sagt[3]): „die, welche die Gefallenen ihrer Rüstung berauben, gleichen den Hundebestien, welche in die Steine beißen, den Werfenden aber nicht anrühren"; und sein Gleichniß auf das Volk[4]): „es gliche einem zwar starken, aber sehr schwerhörigen Schiffspatron." Ferner sein Gleichniß auf die metrischen Verse der Dichter: sie glichen Jugendgestalten, die blühend sind, ohne schön zu sein, denn so wie diese, wenn ihre Blüthezeit um ist, so sehen jene, wenn man sie in Prosa auflöst, sich nicht mehr ähnlich"[5]). Ferner das Gleichniß des Perikles[6]) auf die Samier: „sie glichen den Kindern, die zwar den Brei nehmen, aber dabei schreien"; sowie sein Gleichniß auf die Böoter: „sie seien grade wie die Steineichen, denn so wie die Steineichen sich selbst spalteten, so auch

---

[1]) Schüler des Isokrates, ein Redner, gegen welchen Demosthenes' gleichnamige Rede gerichtet ist. Idrieus, Theodamas Archidamos und Euxenos sind uns unbekannt. Nur soviel geht aus dem von Arist. Gesagten hervor, daß Euxenos ein schlechter Geselle, aber ein guter Mathematiker war.

[2]) S. III, Kap. 2, §. 9. und die Anmerk. zu Arist. Poetik Kap. XXI, §. 4—6.

[3]) Platon sagt dieß im „Staate" V, Kap. 15 p. 469 e.

[4]) Ebendaselbst: VI, Kap. 4. p. 488 a.

[5]) Ebendaselbst: X, Kap. 4 p. 601 b.

[6]) Aus den verlornen Staatsreden des Perikles. S. Spengel Art. scriptor. p. 61. S. die Ausleger zu Cic. Brut. Kap. VII, §. 27.

die Böoter durch ihre Kriegshändel untereinander. Ferner Demosthenes[1]), wenn er vom Volke sagt: „es gleiche Denen, welche auf den Schiffen an der Seekrankheit leiden". So verglich Demokrates[2]) die Redner mit „den Kinderwärterinnen, welche den für die Kinder bestimmten süßen Brei selbst hinunterschlucken und dann die Kinder mit der Sauce beschmieren"; und Antisthenes den Kephisodotos, welcher „der Dieb" hieß, mit dem Weihrauch, weil auch dieser durch seinen Untergang erfreue[3]).

Alle diese Gleichnisse kann man nun ebenso gut auch in der Form von Metaphern anwenden, und folglich werden alle Ausdrücke, welche, in der Form von Metaphern gebraucht, Beifall finden, ohne Frage auch gute Gleichnisse abgeben und die Gleichnisse also Metaphern sein, die eben nur einer geänderten sprachlichen Wendung bedürfen.

4. Immer aber muß die auf der Analogie beruhende Metapher auch umgekehrt auf den andern Theil, mit welchem der Vergleich gemacht ist, sich anwenden lassen, und nicht minder die auf gleichem Gattungsbegriff beruhende; also wenn z. B. die Trinkschale als „der Schild des Dionysos" bezeichnet wird, so kann auch ganz passend der Schild „die Trinkschale des Ares" heißen[4]). Dieß sind also die Elemente, aus denen die Rede zusammengesetzt ist.

Fünftes Kapitel.

Die erste Grundbedingung des sprachlichen Ausdrucks ist die Sprachrichtigkeit[5]), welche sich in fünf Stücken zeigt.

1) Vgl. oben zu II, 28 §. 8. Die Stelle ist aus einer verlornen Rede des Demosthenes.

2) Attischer Redner und Staatsmann, Zeitgenosse des Demosthenes. S. Westermann a. a. O. §. 53, 15.

3) Zur Erklärung des Sinnes führt Buhle ein Sprichwort an, das vor siebzig bis achtzig Jahren von den Juden sagte: „sie nehmen sich nirgend besser aus, als am Galgen!!" Uebrigens habe ich τὸν κλέπτην statt τὸν λεπτὸν übersetzt, welches keinen Sinn gibt. Daß der hier gemeinte Kephisodotos als ein schlechter Geselle bezeichnet werden soll, ist augenscheinlich. Uebrigens wissen wir weder von ihm, noch von Antisthenes etwas Näheres.

4) Vgl. Arist. Poetik Kap. XXI, §. 6.

5) Oder, wie Arist. es ausdrückt, „das Hellenisch reden".

2. Erstens in den Verbindungswörtern, daß man dieselben so setzt, wie sie ihrer Natur nach vor oder nach einander stehen müssen, eine Stellung, welche einige derselben unbedingt fordern, wie z. B. das Verbindungswort „zwar“ und ein „ich zwar“ das Verbindungswort „aber“, und ein: „er aber“ fordert. Man muß dieselben aber nur in so weiter Entfernung einander entsprechen lassen, daß der Zuhörer bei dem zweiten noch an das erste sich erinnert, und ihre Verbindung weder allzu weit von einander trennen, noch ein anderes Verbindungswort vor dem erforderlichen einschieben, denn das ist nur selten passend. [Nehmen wir z. B. den Satz:] „Ich aber, da er mir dies gesagt hatte, — es kam nämlich Kleon und bat und drang in mich, — machte mich auf in ihrer Begleitung.“ Hier sind nämlich viele Verbindungswörter vor dem erwarteten Verbindungsgliede eingeschoben; wenn aber das, was zwischen „ich aber“ und „machte mich auf“ steht, sich sehr weit ausdehnt, so wird der Satz undeutlich[1]). Also das erste Erforderniß einer guten Diktion liegt in den Verbindungswörtern. 3. Ein zweites besteht darin, daß man jedes Ding mit seinem eigentlichen Ausdrucke bezeichnet und nicht durch eine Anzahl von umschreibenden Wörtern. — 4. Ein drittes darin, daß man nicht in doppelsinnigen Worten spricht. Eine Ausnahme von dieser Regel ist jedoch, wenn man absichtlich auf das Gegentheil ausgeht, wie das die Leute in Fällen zu thun pflegen, wo sie nichts zu sagen wissen, und doch sich den Anschein geben wollen, als sagten sie etwas. Leute, welche sich in diesem Fall befinden, sagen solche Sachen in Poesie, wie z. B. Empedokles[2]). Denn der weitläufige breite Vortrag hat etwas den Hörer Täuschendes und es geht ihnen dabei, wie dem Volke mit den Wahrsagern, denen es, wenn sie doppelsinnig reden, beistimmend zunickt bei Prophezeiungen, wie:

„Ueber den Halys gerückt, wirft Krösus ein mächtiges Reich um!“

Und weil bei solcher Ausdrucksweise überhaupt die Möglichkeit eines Irrthums geringer ist, lieben es die Wahrsager, in allgemeinen Gattungsbegriffen von der Sache, um die es sich handelt, zu sprechen; grade

---

[1]) Woher Arist. dieses Beispiel genommen hat, weiß man nicht.

[2]) Vgl. Sturz, Empedocl. fragm. p. 33 ff.

wie Einer beim Paar- und Unpaarspielen eher das Richtige trifft, wenn er „Paar" oder „Unpaar" sagt, als wenn er zu rathen hat, wie viel Stücke der Andere in der Hand hat [1]); und ebenso eher, wenn er sagt, daß etwas überhaupt in Zukunft geschehen wird, als wenn er angeben wollte, wann? Daher denn auch die Orakelsprecher sich auf eine solche Bestimmung des wann? nicht einlassen. — Alle diese Ausdrucksweisen sind also eine wie die andre, und man muß sie deßhalb, falls man dabei nicht die oben angegebene Absicht hat, durchaus vermeiden.

5. Ein viertes Erforderniß endlich betrifft die von Protagoras gemachte Unterscheidung der Wörter nach ihrem Geschlechte in männliche, weibliche und sächliche, denn auch diese gilt es richtig zu bezeichnen und z. B. zu sagen: „Sie, die Angekommene und gesprochen habende, ging weg" [2]).

6. Ein fünftes besteht in der richtigen Bezeichnung der Vielheit, Wenigkeit [3]) und Einzahl, z. B.: Sie kamen und schlugen mich. Eine Generalregel aber ist die, daß sich das Geschriebene leicht vorlesen und leicht vortragen lasse, was Beides auf Eins hinausläuft; und grade diese Eigenschaft haben die durch vielfache Verbindungswörter zu einem Ganzen verbundenen Sätze nicht [4]) so wenig, wie die, deren Interpunktion Schwierigkeiten macht, wie die des Herakleitos [5]). Denn des Herakleitos Sätze zu interpungiren, ist eine

---

[1]) Dieß Hasardspiel, bei dem es darauf ankommt, entweder zu rathen, wieviel Stücke der Andere in der Hand hat, oder ob die Summe derselben eine grade oder ungrade Zahl macht, erwähnt auch Platon im Lysis p. 207. Bei den Römern hieß es „par impar ludere." S. Sueton. Leben des Augustus Kap. 71 und dort meine Anmerkung S. 130 d. Uebers.

[2]) Diese Stelle ist wichtig für die älteste Geschichte der griechischen Grammatik, um welche der berühmte Sophist Protagoras große Verdienste hatte. Vgl. Platons Phädrus p. 267 c. und dort die Ausleger. Wie jung die Sprachwissenschaft damals noch war, geht aus der Ausführlichkeit hervor, mit der hier Aristoteles vor einem Zuhörerpublikum von Jünglingen und Männern Dinge behandelt, die jetzt in den Elementarunterricht unserer Schulen fallen!

[3]) Es ist die Form des griechischen Dualis gemeint.

[4]) Aristoteles hätte sich hier sehr gut selbst citiren können, denn gar manche seiner Sätze, zumal wo er rekapitulirt, sind Beispiele des hier gerügten Fehlers. Vgl. II, 25, §. 9, Anmerk. 6 und II, 18, §. 1—2.

[5]) Das richtige Verständniß dieser Stelle verdanken wir dem trefflichen

schwierige Aufgabe, weil es nicht selten unklar ist, wozu etwas gehört, ob zu dem Folgenden, oder zu dem Vorhergehenden. Ein Beispiel haben wir gleich im Anfange seiner Schrift, wo er sagt: „Von diesem Vernunftgesetze bleiben die Menschen, besteht es gleich immer, ohne Einsicht“ — denn hier ist in Bezug auf das „immer“ nicht klar, wohin man es durch die Interpunktion zu beziehen habe.

7. Endlich heißt es einen Solöcismus[1]) begehen, wenn man nicht das richtige Wort folgen läßt, d. h. wenn man zu zwei Ausdrücken ein solches Wort fügt, welches nicht auf beide paßt. Nehmen wir z. B. die beiden Ausdrücke Klang und Farbe, so paßt es nicht auf beide, wenn ich sage: „einen Schall oder eine Farbe sah er,“ sondern es muß heißen: „einen Schall oder eine Farbe bemerkte er“ [2]). Undeutlich wird man ferner, wenn man nicht von vornherein den Hauptsatz vollständig ausspricht, während man Vieles in denselben einzuschieben hat, wenn man also z. B. sagt: „Ich war nämlich im Begriff, nachdem ich mich mit dem und dem über dieß und das und in der und der Weise besprochen hätte, abzureisen,“ statt vielmehr zu sagen: „ich war nämlich im Begriffe, nachdem ich mich zuvor noch besprochen hatte, abzureisen“, und darauf hinzusetzt: „die Besprechung betraf die und die Punkte, und lief so und so aus.“

Sechstes Kapitel.

Zur Würde des sprachlichen Ausdrucks tragen folgende Mittel bei. Erstens, wenn man, statt sich des einfachen Nennwortes einer

---

Werke von Ferd. Lassalle: „die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesus (Berlin 1858). Aus seiner Auseinandersetzung (S. Th. II, S. 263 ff., S. 268—69 Note 1) geht hervor: 1) daß die alte Lesart (τοῦ δε ἐοντος statt Bekkers (τοῦ δέοντος) die allein richtige ist; 2) daß die von Aristoteles erwähnte Interpunktionsschwierigkeit, welche noch Schleiermacher für unlösbar hielt, sich durch die Erkenntniß beseitigt, daß das Wort „immer“ (ἀεὶ) zu „besteht es gleich“ (ἐοντος) gehört, — denn dieß Wort ist bei Heraklit typisch für den „Logos“ das „Eine“, das göttliche, alles durchdringende Gesetz der prozessirenden Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, oder das Vernunftgesetz der Identität des absoluten Gegensatzes.

[1]) D. h. Sprachfehler, so genannt von dem entarteten Griechisch der Athenischen Koloniestadt Soloi in Kleinasien.

[2]) Es ist hier von dem sogenannten „Zeugma“ die Rede.

Sache zu bedienen, die erklärende Umschreibung derselben gibt, und z. B. statt schlechtweg „Kreis", sagt: Die von ihrem Mittelpunkte sich überall gleich weit erstreckende Flächenform. Zur Bündigkeit dagegen dient wieder das Umgekehrte, wenn man das einfache Nennwort statt einer Erklärung desselben gibt. Auch bei der Behandlung des Schmutzigen und Unschicklichen kommt dieß in Anwendung. Liegt das Schmutzige in der erklärenden Umschreibung, so wähle man das einfache Nennwort; liegt es im Nennwort, die erkärende Umschreibung [1]).

3. Zweitens dient zur Erhöhung der Würde des sprachlichen Ausdrucks der Gebrauch von Metaphern und Beiwörtern, nur muß man sich dabei hüten, in's Poetische zu verfallen. 4. Deßgleichen der Gebrauch des Pluralis für den Singularis einer Sache, was die Dichter zu thun lieben, die z. B., wenn auch nur von einem Hafen die Rede ist, doch sagen: „er schiffte zu den Häfen Achaja's" [2]), oder:

„Des Briefes vielgefaltete Blätterschichten seht
Ihr vor Euch hier! — [3])

5. Ferner dient dazu, wenn man die Theile nicht in Eins zusammenfaßt, sondern jeden einzeln für sich binstellt, z. B.: „das Weib, das ich das meine nenne." Will man dagegen bündig reden, so macht man es umgekehrt und sagt: „mein Weib. 6. Ferner die Anwendung des Bindeworts in einem Satze. Will man aber bündig sein, so spricht man ohne Bindewort, wenn gleich man auch dann nicht absolut asyndetisch reden darf. In jenem erstern Falle sagt man z. B.: „Hingereist und mich mit ihm besprochen habend", im letztern: „Hingereist, besprach ich mich mit ihm."

7. Wirksam ist zu dem gleichen Zwecke auch der bekannte Kunst-

---

[1]) Das letztere thut z. B. Aristoteles selbst, wenn er in seiner Schrift „Von der Entstehung der Thiere" einen gewissen unnennbaren Theil des Körpers bezeichnet als „den Theil, welcher die Verrichtung hat, dem Ueberflusse des Organismus Abzug zu verschaffen."

[2]) „Er schiffte reich beladen
Hin zu Korinths Gestaden."

[3]) Aus Eurip. Iphigen. Taur. V. 715. Die Faltung des Briefes als eines Ganzen war nur eine.

griff des **Antimachos**[1]), in der Darstellung von dem auszugehn, was ein Ding **nicht** hat, wie er das bei Gelegenheit seiner Schilderung des Teumessos[2]) thut, von dem er singt:

„Dort ist von Winden umweht ein niedriger Hügel —"

denn auf diese Weise läßt sich ein Stoff in's Unendliche ausspinnen. Diese Manier nämlich, zu sagen, wie eine Sache **nicht** sei, läßt sich sowohl für die guten, als für die schlimmen Seiten brauchen, je nachdem es uns paßt. Eben daher entnehmen die Dichter auch ihre Bezeichnungen, wie die bekannten „das **saitenlose**", oder das „**leierlose Lied**", Beiwörter, welche sie mittelst der Verneinung bilden. Denn solche Bezeichnungen gefallen, wenn sie in Metaphern, die auf der Analogie beruhen, angewendet werden, z. B. wenn man von der Trompetenfanfare[3]) sagt, sie sei „ein leierloses Lied".

Siebentes Kapitel.

Angemessenheit wird der sprachliche Ausdruck dann haben, wenn er affektvoll, individuell charakteristisch und dem jedesmaligen Gegenstande entsprechend ist.

2. **Entsprechend** ist er, wenn auf der einen Seite von gewichtvoll erhabenen Dingen nicht in hausbackenem, und andererseits von geringfügigen nicht in feierlichem Style gesprochen, oder ein geringfügiges Wort nicht mit einem prunkenden Beiworte versehen wird. Wird dieß nicht beobachtet, so erscheint es komisch, wie das z. B. dem Kleophon[4]) passirt, der zuweilen Wendungen zu brauchen pflegte,

---

[1]) Griechischer Dichter des fünften Jahrhunderts, berühmt durch sein episches Gedicht, die „Thebaïs". S. Ulrici a. a. O. I, S. 512 ff. Sein Werk war so beliebt und bekannt, daß Aristoteles nur die ersten Worte der betreffenden Stelle anzuführen brauchte.

[2]) Name eines unbedeutenden Berges in Böotien.

[3]) Arist. sagt: „von der Trompete". Es sind aber die Trompetensignale, Märsche u. dgl. gemeint.

[4]) Ueber Kleophon s. zu Arist. Poetik Kap. II, §. 4. Wie es scheint, war dieser tragische Dichter, von dem Suidas zehn Stücke aufzählt, ein älterer Zeitgenosse des Aristoteles, der seiner mehrmals (z. B. Sophist. Elench. Kap. 15. Poetik Kap. 22, §. 1), aber meist tadelnd gedenkt.

die ähnlich klingen, als wenn jemand von einem „hehren Feigenbaum“ reden wollte [1]).

3. Affektvoll ist der sprachliche Ausdruck, wenn sich in ihm da, wo von frechem Uebermuthe die Rede ist, der Zorn des Sprechenden kund gibt, oder wenn derselbe da, wo von Gottlosigkeit und sittlicher Häßlichkeit die Rede ist, von solchen Dingen sogar nur mit Selbstüberwindung und Scheu zu sprechen scheint, wenn er Lobenswerthes mit freudiger Theilnahme, Jammervolles mit gedrückter Stimmung ausspricht, und so ähnlich in allen andern Fällen. — 4. Auch die Glaublichkeit der Sache wird durch den für sie gehörigen sprachlichen Ausdruck verstärkt. Denn es geht in der Seele der Hörer der Fehlschluß vor, daß sie sich einbilden, der Redende spreche die Wahrheit, weil Menschen, die wirklich in solchen Lagen sind, sich so verhalten; sie meinen also — selbst in Fällen, wo die Sache nicht so ist, wie der Redner sagt — daß die Sache sich wirklich so verhalte. — 5. Ueberhaupt fühlt der Hörer immer die Bewegung mit, welche in der Sprache des affektvoll Redenden liegt, wenn auch das, was er sagt, nicht stichhaltig ist. Das ist der Grund, weßhalb viele Redner ihre Zuhörer durch bloßes Spektakelmachen erschüttern [2]).

6. Zugleich aber wird diese, aus den äußeren Anzeichen hergenommene Beweisführung [3]) auch individuell charakteristisch, weil jeder Gattung von Menschen und jedem innern Zustande eine ihm besonders zukommende Ausdrucksweise eignet. Unter Menschengattung verstehe ich hier einmal die Altersunterschiede Kind, Mann und Greis, dann Weib oder Mann, und Lakone oder Thessaler. — 7. Unter innern Zuständen verstehe ich diejenigen habituellen Eigenschaften, die jedem in seinem Leben seinen Charakter ausprägen, denn nicht jeder innere Zustand bedingt auch eine Verschiedenheit der

---

[1]) Hehr (πότνια), bei Homer das Prädikat erhabner fürstlicher Frauen.

[2]) Hier ist von Aristoteles das Wesen dessen dargelegt, was gewisse Aesthetiker unserer Zeit mit dem so beliebten Ausdrucke des „Packenden“ (!) zu bezeichnen pflegen. Sie könnten diese „Pack“-Manier ebenso gut mit Aristoteles die „zu Boden schlagende“ nennen, denn der griechische Ausdruck (καταπλήττειν) ist wörtlich das englische to knock down!

[3]) D. h. dieser Beweis aus der als leitendes Merkmal vom Zuhörer angenommenen Gemüthsbewegung des affektvollen Redners.

Lebensverhältnisse[1]). Wenn also der Redner auch nur sich solcher **Ausdrücke** bedient, die seinem innern Zustande eigenthümlich sind, so wird er schon seiner Rede individuellen Charakter verleihen. Denn der Bauer kann doch unmöglich weder nach Inhalt, noch nach Form sich so ausdrücken, wie der Gebildete[2]). — Einen gewissen Eindruck auf den Zuhörer machen ferner auch jene Wendungen, deren sich unsere Gerichtsredenschreiber bis zur Uebersättigung bedienen, wie: „Wer weiß nicht", und: „Jedermann weiß"[3]); denn der Hörer schämt sich in solchem Falle und pflichtet dem Redner bei, um doch auch Theil an einem Wissen zu haben, das alle andern besitzen. 8. Daß man aber dergleichen ebensowohl zu rechter Zeit, als zur Unzeit anwenden kann, das ist allen Redeformen gemein.

9. Als Heilmittel, um jede Uebertreibung wieder gut zu machen, dient das altbekannte: man muß sich selbst hinterher zurechtweisen. Denn so glaubt der Zuhörer an die Wahrheit der Sache, da er ja sieht, daß der Redende selbst merkt, was er thut. 10. Ferner darf man auch nicht Alles, was dem vorliegenden Falle entspricht, zusammen auf einmal anwenden, denn durch solche Vorsicht bleibt das Absichtliche dem Zuhörer verborgen. Ich meine das aber so: wenn

---

1) „Innerer Zustand", ἕξις, ist nach Aristoteles (s. Eth. Nic. II, Kap. 5, §. 2) **die** Beschaffenheit des Menschen, welcher zu Folge er sich zu den Leidenschaften des Zorns, der Liebe, des Hasses u. s. w. auf eine gewisse, ihm habituelle Weise, richtig oder unrichtig verhält. Diese hängt von seiner **Bildung** ab. Darum sind nach Aristoteles auch alle Tugenden solche ἕξεις, d. h. „Fertigkeiten" im richtigen Verhalten. Die Lebensstellung, der Beruf des Bauern und Matrosen, des Jägers, des Handwerkers u. s. w. gibt nun allerdings denselben einen bestimmten Charakter, eine bestimmte Beschaffenheit (machen ihn zu einem ποιόν τις); nicht steht umgekehrt die Lebensstellung eines Menschen in Abhängigkeit von seiner innern Beschaffenheit. Es kann einer matrosenhafte Sitten haben und doch dabei ein Junker oder Bankier sein. So verstehe ich die von den Erklärern mit Stillschweigen übergangene schwierige Stelle.

2) Avis für unsere Dorfgeschichtenschreiber.

3) Bei der großen Prozeßsucht der Athener bildete sich aus dem Bedürfnisse vieler Prozessirenden, welche nicht selbst im Stande waren, eine Rede zu verfassen, oder aus dem Stegreife zu sprechen, ein eignes Gewerbe solcher „Gerichtsredenschreiber", bei denen man sich Reden bestellte, die man dann auswendig lernte und hielt. Selbst bedeutende Redner betrieben dieß einträgliche Metier. S. Westermann in Pauly's Realencycl. IV, S. 370.

z. B. die vom Redner gewählten Ausdrücke bereits hart sind, so soll er diese Härte nicht auch zugleich noch durch seine Stimme, durch seinen Gesichtsausdruck und durch die andern dazu passenden Mittel ausdrücken, sonst wird jedes bald für das erkannt, was es ist [1]), während der Redner, wenn er das Eine anwendet und das Andere nicht, seine Kunst, welche dieselbe bleibt, versteckt. Aber freilich, wenn er das Sanfte hart und das Harte sanft vorträgt, so wird, was er sagt, unglaubhaft.

11. Was die zusammengesetzten Wörter und die gehäuften Beiwörter und die fremdartigen Ausdrücke anlangt [2]), so passen dieselben am besten für den Redner, wenn er pathetisch wird. Denn einem Zornigaufgeregten hält man es zu gute, wenn er ein Unrecht ein „himmelschreiendes" nennt, oder jemanden ein „Ungeheuer" nennt. Der Redner kann sich dergleichen aber auch dann erlauben, wenn er seine Zuhörer bereits gewonnen, und sie durch Lob oder Tadel, Zorn oder Liebe in Begeisterung versetzt hat, wie das auch Isokrates in seinem Panegyrikus [3]) gegen das Ende thut mit jenen Phrasen von „Namen und Nachruhm", und „alle die, welche ausgelitten haben." Denn solche Worte läßt man selbst wohl in der Begeisterung laut werden und läßt sie sich daher auch gefallen, weil man natürlich von der Stimmung des Redners angesteckt ist. Daher eignen solche Ausdrücke aber auch der Poesie; denn die Poesie ist ja Produkt der Begeisterung. Also nur entweder in solchem Fall darf man sich jener Ausdrucksweisen bedienen, oder in ironischer Absicht, wie das Gorgias gern that, und wie es an einigen Stellen im Phädrus geschieht [4]).

Achtes Kapitel.

Was nun die äußere Form des sprachlichen Ausdrucks betrifft, so darf dieselbe weder eine metrisch gebundene, noch eine allen

[1]) Nämlich für Schauspielerei und Kunstmittel.

[2]) Vgl. III, Kap. 2, §. 6.

[3]) S. Isokrates Panegyrik. §. 186 und §. 196.

[4]) Vgl. unten Kap. 18, §. 7. Platons Phädrus ist voll von solcher Ironie des dichterischen Ausdrucks.

Rhythmus entbehrende sein. Denn das Erste nimmt der Rede die Glaubhaftigkeit, weil sie dann als künstlich gemacht erscheint. Zugleich zieht eine solche Form auch die Hörer von der Sache ab, indem sie ihre Aufmerksamkeit darauf hinlenkt, wann der erwartete gleiche Silbenfall wohl wiederkehren wird, grade wie die Kinder den Ausrufern ihr: „wen nimmt sich der Freigelassene zum Patron? den Kleon!“ vor dem Munde wegnehmen [1]).

2. Eine gänzlich unrhythmische Rede dagegen entbehrt aller Abschnitte und Ruhepunkte. Die Rede soll aber dergleichen haben, nur freilich nicht durch strenge metrische Gliederung; denn das, was ohne Endabschnitte ist, ist unerfreulich und unfaßlich. Nun ist es aber die Zahl, wodurch alles begränzt wird, und die Zahlbestimmtheit für die äußere Form des sprachlichen Ausdrucks ist eben der Rhythmus, von dem auch die metrischen Versfüße Abschnitte sind. — 3. Darum muß also die prosaische Rede Rhythmus haben, aber nicht ein bestimmtes Versmaß — denn sonst wird sie zum Gedicht — und auch Rhythmus nicht in scharfer Abgemessenheit, sondern derselbe darf sich nur bis zu einem gewissen Grade fühlbar machen.

---

[1]) Hier ist uns ein Stück Athenisches Straßenleben und Gaminthum erhalten. Wir sehen den Ausrufer, welcher die Freilassung eines Sklaven durch lautes Ausrufen einer bestimmten Formel auf den Straßen und Plätzen Athens bekannt macht, wie bei uns — da, wo es noch Ausrufer gibt — von der holden Straßenjugend begleitet, die sich damit amüsirt, den ihr bekannten Schluß jener Formel, der sie eben deßwegen, weil er ihr bekannt ist und sie ihn auswendig weiß, allein interessirt, dem Ausrufer „vorwegzunehmen“ und ihn auf eigene Faust auszuschreien. Die Sache selbst interessirt sie nicht, sie hört gar nicht darauf, sondern sie paßt nur auf die ihr bekannten und von ihr erwarteten Schlußworte und deren rhythmischen Tonfall. — Ganz dasselbe habe ich bei unserer Oldenburgischen Jugend und den Ausrufern von Auktionen und dergleichen häufig genug wahrgenommen, und dieselbe Bemerkung über die psychologische Wirkung eines solchen erwarteten Tonfalls dabei gemacht, die der große Philosoph sich von seiner Beobachtung des Athenischen Straßenlebens hier zu Nutze zu machen keinen Anstand nimmt. — Der Name „Kleon“ steht übrigens hier (wie II, 2, §. 2 u. sonst oft bei Arist.) grade so für einen beliebigen, wie bei uns „Meier“ oder „Schulze“. Sachlich ist zu bemerken, daß zu Athen der freigelassene Sklave in einem Abhängigkeits- und Pietätsverhältnisse zu seinem früheren Herrn und jetzigen „Patrone“ und „Beschützer“ (ἐπίτροπος) blieb. S. Hermann, Staatsalterth. §. 114.

3. Um nun den oratorischen Rhythmus näher zu bestimmen, so ist der heroische würdevoll und von dem gewöhnlichen Gesprächstone entfernt [1]); der iambische dagegen ist grade der Rhythmus der gewöhnlichen Umgangssprache der Menschen, weßhalb man denn auch in der Sprache des gemeinen Lebens von allen Versmaßen am meisten iambische erklingen läßt [2]). Nun soll aber doch der rednerische Styl Würde haben und sich von dem Vulgären entfernt halten. Der trochäische hinwiederum gemahnt allzu sehr an den hüpfenden Kordaxtanz [3]), wie man das bei den (trochäischen) Tetrametern wahrnehmen kann, denn diese sind eine rädergleich dahinrollende Versart. Bleibt nun noch übrig der Päan, dessen sich die Redekünstler, Thrasymachos an der Spitze, bedienten, ohne doch sagen zu können, was er eigentlich sei. Es ist aber der Päan ein dritter, an die vorhergenannten sich zunächst anschließender Rhythmus. Seine Theile stellen nämlich das Verhältniß von drei zu zwei dar, während von jenen der erste das Verhältniß von eins zu eins, der andere das von zwei zu eins darstellt. An diese beiden Zahlverhältnisse schließt sich als nächstverbundenes das anderthalbfache an, und das eben ist der Päan [4]).

5. Die andern Rhythmen also muß der Redner bei Seite liegen

---

[1]) Ich übersetze nach Tyrwhitt's Verbesserung *καὶ λεκτικῆς ἁρμονίας δεόμενος* (s. Buhle, Arist. Opp. Tom. V, p. 308), welche durch die Parallelstelle der Aristotelischen Poetik IV, §. 14 schlagend gerechtfertigt wird. Denn die Prosa des Redners soll zwar Würde haben, aber doch den Ton der Umgangssprache nicht vermissen lassen, nicht jener *λεκτικὴ ἁρμονία* entbehren, die den Charakter des prosaischen Styls bildet, und von der man sich entfernt, sobald man im daktylischen Rhythmus spricht (s. Arist. Poet. a. a. O.). Die von Bekker recipirte Lesart ist gradezu sinnlos.

[2]) Vgl. Arist. Poetik IV, §. 14, XXIV, §. 5.

[3]) S. Arist. Poetik IV, §. 14, Note 12.

[4]) Die zwei Theile des Fußes, den der heroische Hexameter bildet, des Daktylus (—◡◡), verhalten sich zu einander, wie 1 zu 1; die zwei Theile des Jambus (◡—) dagegen und des Trochäus (—◡) wie 1 zu 2 und wie 2 zu 1. An diese schließt sich der Päan (Paeon) mit den hier von Aristoteles erwähnten zwei Formen (◡◡◡— und —◡◡◡), der ein Verhältniß von 3 zu 2 und von 2 zu 3 bildet. Oder vielmehr: da der kleinste Theil in der metrischen Messung die kurze Sylbe (◡) ist, deren zwei auf eine Länge gehen, so ist im Päan das Verhältniß entweder wie $1\frac{1}{2}$ zu 1, oder wie 1 zu $1\frac{1}{2}$.

lassen, theils wegen der angegebenen Gründe, theils weil sie ihrer Natur nach zur metrischen Gliederung führen. Dagegen hat er den Päan anzuwenden; denn unter allen den vorgenannten Rhythmen ist dieß der einzige, aus dem allein und für sich gebraucht kein Vers gebildet wird [1]), so daß also seine Anwendung in der Prosa sich nicht auffällig bemerkbar macht. Gegenwärtig gebraucht man nun allerdings nur eine Art des Päan und zwar am Anfange (der Perioden); Anfang und Schluß aber sollen doch verschieden sein. — 6. Nun gibt es aber zwei einander entgegengesetzte Formen des Päan, von denen die eine gut für den Anfang paßt, wo man sie denn auch eben gegenwärtig anwendet; es ist dieß der Päan, wo die lange Sylbe vor den drei kurzen steht (–⏑⏑⏑), wie z. B. in den Worten:

– ⏑ ⏑ ⏑ | – ⏑ ⏑ ⏑
Delos die gebar dich der du Lykien —

und in:

– ⏑ ⏑ ⏑ | – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ –
Goldenes Gelocks Hekate, Kind des Zeus —

Eine zweite Form dagegen ist diejenige, wo die drei kurzen Sylben vorangehen und die lange den Schluß bildet (⏑⏑⏑–), wie z. B.:

⏑ ⏑ ⏑ – | ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – | ⏑ ⏑ ⏑ – | –
Und es verhüllte so das Land wie auch den Strom dazu das Meer Nacht! [2])

Diese Päanform gibt einen vollen Schluß, denn eine Kürze am Ende macht, weil sie eben selbst unvollständig ist, nur einen verstümmelten. Es muß also mit einer Länge abgebrochen werden, und der Schluß muß nicht durch den Abschreiber und nicht durch die Kolumnenlinie, sondern durch den Rhythmus sich deutlich herausstellen [3]).

---

[1]) Vgl. Cic. Orator. Kap. 64, §. 218.

[2]) Woher diese beiden Gedichtanfänge und der letzte Schlußvers genommen sind, weiß man nicht.

[3]) Soviel ich weiß, ist dieß die einzige Stelle, aus welcher wir erfahren, daß es schon zu Aristoteles' Zeiten Sache des Abschreibers war, durch Interpunktionszeichen die Abschnitte der Rede zu bezeichnen. Denn Aristoteles spottet hier über die, welche glauben, daß der interpungirende Abschreiber im Stande sei, einem Satze einen Schluß zu geben, der keinen richtigen rhythmischen Schluß in sich hat, und er fordert, daß ein guter Styl so beschaffen sein müsse,

7. Daß also der sprachliche Ausdruck rhythmisch wohl geordnet und nicht ohne allen Rhythmus sein darf, und welche Rhythmen jene wohlgeordnete Bewegung hervorbringen, und wie beschaffen sie sein müssen, um dies zu bewirken, ist hiemit gezeigt.

Neuntes Kapitel.

Die sprachliche Darstellung ist nothwendig entweder eine äußerlich fortlaufende und durch bloße Conjunction zu einer Einheit verbundene, wie die dithyrambischen Anabolen [1]), oder sie ist eine periodisch in sich abgerundete und den strophischen und antistrophischen Gesängen der alten Dichter ähnliche.

2. Die äußerlich fortlaufende ist die alte Darstellungsweise, in der es z. B. heißt: „Dieß ist die Geschichtserzählung des Thuriers Herodotos" u. s. w. [2]). Dieser Darstellungsweisen bedienten sich in früheren Zeiten alle Schriftsteller, während sie jetzt nur noch wenige anwenden. Aeußerlich fortlaufend nenne ich eine sprachliche Darstellung, welche in sich selbst keinen Endabschluß hat, wenn nicht die Sache, von der die Rede ist, vollständig abgethan ist. Sie ist unerfreulich wegen dieser Endlosigkeit, denn es liegt in der menschlichen Natur, daß Jedermann gern sein Ziel vor sich zu sehen wünscht. Das ist ja eben auch der Grund, weßhalb erst an den Wendesäulen [3]) der

---

daß sich die Periodenschlüsse auch ohne alle Interpunktionszeichen deutlich bemerkbar machen. Die „Kolumnenlinie" (ἡ παραγραφή), welche hier ausdrücklich von den Interpunktionszeichen, die der Abschreiber setzt, unterschieden wird) war die senkrecht gezogene Linie, welche die eine Kolumne der Seite von der andern trennte. Es scheint also nach dieser Aristotelischen Stelle Sitte einiger Abschreiber gewesen zu sein, diese Linie zugleich, wenn die Zeile den Abschluß einer Periode bildete, als Abschlußzeichen (als Punktum) zu benützen.

[1]) Anabolen (ἀναβολαί) sind die langen dithyrambischen Einleitungsgesänge. Vgl. Ulrici Geschichte der Hellen. Poesie. II, S. 592. Man denke an die oft langathmigen „Gesätze" der Meistersänger.

[2]) Aristoteles meint hier die gesammte Darstellungsweise Herodots überhaupt. Wir mögen an den Styl unserer lutherischen Bibel denken. — In unserem heutigen Texte Herodots heißt der Anfang: dieß ist die Geschichtserzählung des Herodotos von Halikarnassos.

[3]) Die Wendesäulen (καμπτῆρες), lateinisch metae oder flexus, waren

Rennbahn die Läufer athemlos und matt werden, denn so lange sie das Ziel vor sich sahen, empfanden sie die Müdigkeit nicht. Das ist also die äußerlich fortlaufende Art der sprachlichen Darstellung. —

3. In sich abgerundet dagegen ist die in Perioden gegliederte. Ich nenne aber Periode einen Satz, der an und für sich genommen Anfang und Ende und einen wohlübersehbaren Umfang hat. Eine solche ist angenehm und leicht faßlich: angenehm: weil sie grade entgegengesetzter Natur ist, als das Unbegrenzte [4]), und weil der Zuhörer (oder Leser) immer meint, nun habe er etwas, weil immer etwas für seine Auffassung abgeschlossen wird, während es dagegen unerquicklich ist, nichts vorauszusehen und nichts zu Ende zu bringen. Leichtfaßlich, weil sie leicht im Gedächtniß zu behalten ist, und zwar ist sie dieß, weil die periodische Sprachdarstellung ein bestimmtes Zahlmaß hat, was die allerbeste Gedächtnißhilfe ist. Darum behält auch Jedermann Verse leichter, als Prosa, weil sie ein bestimmtes Zahlmaß haben, nach welchem sie gemessen werden [2]).

4. Es ist aber erforderlich, daß die Periode auch dem Gedanken nach abgeschlossen sei, und nicht zerhackt werde, wie die Sophoklischen Jamben:

Kalydon ist diese Landschaft, des Pelopischen Lands
[Genüberstehnde Küste, glücklicher Fluren voll] [3]).

---

die am Ende der Rennbahn aufgerichteten Zielsäulen, auf denen das Wort „wende" (κάμψον!) geschrieben stand. Uebrigens sieht man hier, wie in der zu Anfange des vorigen Kapitels eingestreuten Bemerkung, so recht deutlich, wie der große Denker überall hin seine klugen Augen gerichtet hat, und wie ihm Alles, was er sah und beobachtete, zu geistigem Ertrage wurde. Diese Sachlichkeit der Darstellung ist bei ihm wahrhaft entzückend.

[1]) Die endlos fortlaufende, bloß durch Bindeworte aneinander gereihte sprachliche Darstellung.

[2]) „Verse — gemessen." Im Griechischen ist dieß noch ausdrucksvoller, weil beide Ausdrücke μέτρα und μετρεῖται demselben Wortstamme angehören, der in Maß und messen liegt.

[3]) Diese beiden Verse, deren zweiter im Aristotel. Texte fehlt, weil Aristoteles darauf rechnen konnte, daß seine Zuhörer und Leser ihn ergänzten, sind nach den Zeugnissen der Alten nicht von Sophokles, sondern aus Euripides' Tragödie „Meleagros". (S. Valckenaer diatr. de Eurip. fragm. Kap. XIII, p. 142 ff. Lips.). Entweder also hat Aristoteles hier einen Gedächtnißfehler gemacht, oder er verwechselte dieß Beispiel eines fehlerhaft abgebrochenen Verses

Denn es kann durch solches Auseinanderreißen in dem Leser die (dem Richtigen) entgegengesetzte Vorstellung entstehen, wie gleich hier in dem angeführten Beispiele die Vorstellung, als ob Kalydon eine Landschaft des Peloponnesos sei.

5. Die Periode ist entweder eine gegliederte, oder eine einfache. Ein gegliederter Redesatz ist der, welcher als ein in sich abgeschlossenes Ganze sich in bestimmte Theile sondert und dabei bequemes Athemholen verstattet; nicht an solchem Abschnitte, wie in dem vorher angeführten Beispiel, sondern seinem vollständigen Umfange nach [1]). Ein Glied ist der eine Theil einer solchen Periode, und einfach nenne ich diejenige Periode, welche aus nur einem Gliede besteht.

6. Es dürfen nun aber sowohl die „Glieder", als die „Perioden" weder kurz, wie ein Mäuseschwanz, noch überlang sein; denn das Kurzabgebrochene macht, daß der Hörer (oder Leser) häufig stolpert. Wenn er nämlich, während er noch im Zuge ist, auf das Weitere und auf das Maß hin, dessen Abgränzung er in sich trägt, durch das Pausiren des Redners immer wieder zurückgezerrt wird, so muß die Folge davon sein, daß er so zu sagen stolpert durch solchen Gegenstoß. Dehnt man dagegen die Satzglieder und Perioden zu lang aus, so bewirkt man, daß der Zuhörer zurückbleibt, wie es denen geht, die den gemeinsamen Spaziergang weit über das gesteckte Ziel hinaus fortsetzen, denn auch diese lassen ihre Mitspaziergänger hinter sich zurück [2]). In solcher Weise werden auch Perioden, wenn sie zu lang

---

mit einem gleichen Sophokleischen, das zu Anfange von Sophokles' Philoktet sich findet. Vielleicht aber ist der ganze Paragraph ein späteres Einschiebsel.

[1]) Der Sinn ist dieser: das Ende des Verses nöthigt zu einem neuen Aufathmen, welches aber dort an unrechter Stelle ist, weil der Abschnitt ein rein äußerlicher, den engen Sinnzusammenhang zerreißender ist. Jeder Abschnitt (Diäresis) soll aber von der Art sein, daß das Aufathmen des Sprechenden den Sinn und Zusammenhang nicht unterbricht. Anders erklärt freilich diese Stelle der wunderliche Heigl: über Sophokles' Antigone und Elektra S. 201—205.

[2]) Es ist hier an die geregelten Spaziergänge der Alten zu denken, die man gemeinsam, in eignen dazu bestimmten Hallen, in abgemessenen Räumen zu einem bestimmten Ziele (τέρμα) hin und zurück machte, und wovon man bei Sueton (z. B. im Leben des Augustus Kap. 84) Mehreres lesen kann.

und gedehnt sind, zu ganzen Reden, und einer (dithyrambischen) Anabole[1]) ähnlich. Und da tritt denn also das ein, was Demokritos der Chier spottend von Melanippides[2]) sagte, der, statt strophisch sich entsprechender Lieder, Anabolen dichtete:

So thut Schaden sich selbst, wer Andern Schaden zu thun sucht,
Und das zu lange „Gesätz" wird zumeist dem Dichter zum Schaden.

Denn man kann sehr passend dasselbe auch von den langgliedrigen Prosaikern sagen[3]). Wo aber andererseits die Satzglieder allzu kurz sind, da gibt es keine rechte Periode, sondern sie treiben den Hörer Hals über Kopf vorwärts.

7. Der in Glieder gesonderte Redesatz besteht entweder aus nebengeordneten, oder aus entgegengesetzten Gliedern. Aus nebengeordneten besteht z. B. ein Satz wie der folgende: „Schon oftmals habe ich meine Verwunderung gehabt über diejenigen, welche ihrer Zeit die Festversammlungen angeordnet und die gymnischen Wettkämpfe eingesetzt haben"[4]) — u. s. w. Aus entgegengesetzten besteht dagegen diejenige Periode, in welcher in jedem Gliede entweder mit jedem Entgegengesetzten der Gegensatz desselben zusammengestellt ist, oder dasselbe Prädikat mit den Gegensätzen verbunden erscheint, z. B.: „Beiden gewährten sie Vortheil, sowohl denen, welche daheim geblieben waren, als denen, welche mit ihnen gegangen waren; denn den letztern verschafften sie noch mehr Besitz, als sie zu Hause gehabt hatten, während sie den ersteren den heimathlichen Besitz als einen ausreichenden zurückließen." Hier sind „Daheimbleiben" und „Mitgehen", und „ausreichend" und „mehr" Gegensätze, wie in den

---

1) S. oben zu §. 1 dieses Kap.

2) Melanippides, berühmter Lyriker und Dithyrambendichter zur Zeit des Peloponnesischen Krieges, s. über ihn Ulrici a. a. O. II, 591—593. Da er trotz seiner Neuerungen in der Form der dithyrambischen Poesie von seinen Zeitgenossen, wie wir aus Xenophon wissen, hoch gefeiert wurde, so eröffnet uns die hier von Aristoteles gegebene Notiz über den etwas boshaften Angriff des Musikers Demokritos von Chios einen Einblick in das literarische und kritische Parteitreiben der poetischen Literatur jener Zeit. Die Verse selbst sind eine Parodie von Hesiods Ausspruch in den „Hauslehren" V. 265—266.

3) Beide nämlich ermüden den Hörer und Leser.

4) Anfang von Isokrates' Panegyrikos.

Worten: „so daß sowohl für die, welchen es an Besitz mangelte, als denen, welche das Ihrige genießen wollten" u. s. w. der Genuß des vorhandenen Besitzes dem Erwerb des mangelnden gegenübersteht. Andere Beispiele sind: „Hierbei kommt es oft vor, daß die Verständigen Unglück haben und die Unverständigen reussiren"; — „Für den gegenwärtigen Moment gewannen sie nach dem allgemeinen Urtheile den Preis der Tapferkeit, während ihnen nicht lange darauf die Seeherrschaft zufiel"; — „Mit Schiffen über Land fahren, mit Fußvolk über's Meer marschiren, indem er den Hellespont überbrückte und den Athos durchstach"; — „Daß die, welche durch natürliches Geburtsrecht Bürger waren, durch das Gesetz ihres Bürgerrechts beraubt werden"; — „Während die einen schmählig zu Grunde gingen, wurden die andern schimpflich gerettet"; — „Privatim nur Barbaren als Sklaven im Hause halten, und im öffentlichen politischen Leben die Sklaverei so vieler Bundsgenossen unbekümmert mitansehn"; — „Entweder werden sie lebend Ehre davontragen, oder im Tode hinterlassen"[1]. — Hieher gehört auch das Diktum auf Peitholaos und Lykophron[2]), das irgendwer vor Gericht aussprach: „Diese Menschen pflegten, als sie noch in ihrer Heimat waren, Euch zu verkaufen, und jetzt, wo sie zu Euch gekommen sind, haben sie Euch erkauft." Dieß sind lauter Beispiele der oben angegebenen Satzform[3]).

8. Der angenehme Eindruck aber, den diese Satzbildung macht, rührt daher, weil Gegensätze überaus verständlich und in solcher Nebeneinanderstellung (Parallelismus) noch verständlicher sind, und weil sie wie ein Syllogismus aussehen, denn der widerlegende Beweis[4])

---

1) Alle die bisher angeführten Beispiele sind aus Isokrates' Panegyrikus entnommen.

2) Ob die hier genannten die von Diodor XVI, 14 und 37 erwähnten Schwäger des Alexander von Pherä sind, welche diesen grausamen Tyrannen mit Hülfe ihrer Schwester Thebe, seiner Gattin, ermordeten, ist nicht bestimmt zu sagen. Doch scheint es der Fall zu sein, denn die Zeit, wo diese Brüder eine Rolle spielten und sogar in Athen zeitweise lebten, fällt in die Zeit, in welcher Aristoteles bei seinem ersten Aufenthalte zu Athen diese Vorträge hielt (366—349). S. unten Kap. 10, §. 7, Note 14.

3) Nämlich der Antithese.

4) Der sogenannte „Elenchos", über welchen m. s. Biese I, S. 209; er ist „der Nachweis des Gegentheils einer andern Behauptung".

ist eben eine Zusammenstellung der Gegensätze. — Dieß also ist die sogenannte Antithese.

9. Eine Parisosis [1]) dagegen entsteht, wenn die Glieder einer Periode völlig gleich sind; Klangähnlichkeit, wenn zwei einander entsprechende Glieder ähnlich lautende Anfänge oder Ausgänge haben. Eine solche Aehnlichkeit muß aber nothwendig entweder in den Anfangs-, oder bei den Endworten stattfinden, und zwar muß der Anfang immer die vollständigen Wörter ähnlich klingend haben, während das Ende entweder bloß die letzten Silben, oder Beugungsformen desselben Worts, oder auch das Wort selbst ähnlichklingend hat. Beispiele von Gleichklängen am Anfange sind: „Sand bekam er für Land von ihm" —

Gabe ward ihnen gewährt und Labe von schmeichelnden Worten [2]).

Beispiele am Ende der Glieder sind: „Sie meinten, wenn Er selbst das Kind nicht [3]) erzielt, so habe er doch wenigstens den Kuppler gespielt"; — „in einer Fülle von Sorgen und wenig Hoffnungen auf morgen". — Beispiel eines Beugungsfalls ein und desselben Worts: „Ein Standbild sollt' er werth sein von Erze, da er nicht werth ist eines Erzes" [4]). — Ein Beispiel desselben Worts endlich: „im Leben sprachst du von ihm schlecht, und jetzt schreibst du von ihm schlecht. Ein Beispiel, wo nur die letzte Silbe einen Gleichklang bildet, ist: „Was ist dir denn damit Schlimmes geschehn, einen Nichtsnutzigen anzusehn?" — Es kann jedoch auch dieses Alles zusammen in einem Satze vereinigt sein, so daß dieselbe Periode eine Antithese, parallele Glieder und gleichklingenden Ausgang hat.

Was die Anfänge der Perioden betrifft, so findet man sie ziemlich vollständig aufgezählt in der Theodektischen Anleitung [5]).

---

1) D. h. „Parallelismus".

2) Aus Homer Il. IX, 526.

3) Die Negation scheint nothwendig, obschon sie in der Handschr. fehlt. Woher der Satz ist, weiß Niemand.

4) „Ein Erz" ist im Griechischen ein „Heller" von diesem Metall.

5) Siehe die achte Anmerkung zum 23. Kap. des II. Buchs. Aristoteles verweist hier auf sein bereits publizirtes, dem Theodektes gewidmetes rhetorisches Werk, das vielleicht später unter dem Namen des Theodektes ging und jetzt verloren ist. Auch dieß Citat spricht dafür, daß wir in der heutigen Arist. Rhetorik ein Vortragsheft besitzen.

Es gibt jedoch auch falsche Antithesen, wie z. B. in dem Verse des Epicharmos [1]):

Oft in jener Hause war ich, oft jedoch auch mit jenen ich.

Zehntes Kapitel.

Nachdem nun über diesen Gegenstand hinreichend gehandelt worden ist, haben wir jetzt zu erörtern, wie der Redner es anzufangen hat, um seiner Diktion die nöthigen geistreichen Wendungen und gefallenden Bonmots zu verschaffen. Schöpferisches Erfinden von dergleichen freilich ist und bleibt Sache des angebornen Talents, oder der durch Uebung erlangten Gewandtheit; zu zeigen dagegen, wie man es zu machen hat, ist Aufgabe dieses unseres rhetorischen Kursus. Und so wollen wir denn immerhin auch davon handeln, und die verschiedenen Mittel und Wege sammt und sonders aufzählen, und zwar soll die Betrachtung, von der wir ausgehen wollen, folgende sein [2]):

2. Sein Wissen auf leichte Art zu erweitern, macht von Natur allen Menschen Vergnügen. Nun sind aber die Worte Bezeichnungen von Gegenständen und folglich sind alle diejenigen Worte, welche unser Wissen erweitern, uns die angenehmsten. Ungangbare Ausdrücke [3]) sind uns nur unverständlich, während die gemeinüblichen uns dagegen bereits bekannt und verständlich sind, und so ist es denn der metaphorische Ausdruck, welcher vorzugsweise jenes Angenehme hervorbringt. Denn als z. B. der Dichter das Alter eine „Stoppel" nannte [4]), gab

---

[1]) Vgl. zu I, Kap. 7, §. 32.

[2]) Die Art und Weise, wie hier der alte Denker, der diesen ganzen Rhetorikkursus überhaupt vielfach humoristisch behandelt, sich entschuldigt, daß er, da er sich einmal auf Vorlesungen über Rhetorik eingelassen, nun auch nothgedrungen Anweisung „zum Geistreichsein" geben müsse, ist von so liebenswürdiger Komik und Selbstironie, daß wir auch hier den heitern Humor der Jugend erkennen. Denn Aristoteles stand im Anfange der Dreißig, als er diese Vorträge hielt.

[3]) Fremdwort „Glossen". S. oben.

[4]) Wie bei Homer (Odyssee XIV, 214) Odysseus sein von der Göttin verwandeltes greisenhaftes Aussehen nennt in den Versen:

er den Hörern zugleich eine neue Vorstellung und eine Erkenntniß durch den Gattungsbegriff, unter den beide Ausdrücke fallen; denn beide bezeichnen etwas, das abgeblüht hat.

3. Dieselbe Wirkung machen nun allerdings auch bei den Dichtern ihre Bilder, und wenn solch ein Bild treffend gewählt ist, so erscheint es geistreich. Das Bild ist nämlich, wie früher bemerkt worden [1]), ein metaphorischer Ausdruck, der sich von der Metapher nur durch Beifügung des eigentlichen unterscheidet; allein eben darum ist es zugleich minder erfreulich, weil es weitläuftiger ist und nicht sagt: Dieß und dieß ist das und das [2]), und weil also die Seele des Hörers das Verglichene nicht erst zu suchen nöthig hat.

4. Nothwendig werden also alle diejenigen Redewendungen und Enthymeme geistreich sein, welche mit überraschender Schnelligkeit in uns eine neue Vorstellung erzeugen. Daher gefallen ebenso wenig Enthymeme, welche trivial sind, — trivial nenne ich solche, die Jedermann einleuchten, und bei denen gar kein Nachdenken nöthig ist, — als solche, welche, nachdem sie ausgesprochen worden sind, noch eine Weile unverstanden bleiben; sondern nur solche, deren Verständniß dem Hörer, wenn er es auch früher nicht besaß, entweder sofort im Momente des Aussprechens aufgeht, oder deren Sinn ihm doch im unmittelbar nächsten Augenblicke klar wird. Denn auf diese Art hat der Hörer immer das Vergnügen einer gewissen Bereicherung seiner Einsicht, in jenen beiden ersten Fällen aber niemals.

5. Wir haben somit gesehn, welcherlei Art von Enthymemen in Betreff des Sinnes und Gedankeninhalts gefallen. Was

— tüchtig und kraftvoll
War ich im Kampf; nun ist das Alles dahin längst,
Doch wird, was ich gewesen, dir noch an der Stoppel erkennbar
Sein —.

1) S. Rhet. III. Kap. 4, §. 1.

2) Sondern: dieß und dieß ist wie das und das. „Indem den verschiedenen Seiten des Verglichenen die entsprechenden Momente des Bildes gegenüber gestellt werden, wird die Aufmerksamkeit des Hörers von dem Hauptgegenstande abgelenkt. Dagegen verwandelt der metaphorische Ausdruck das Verglichene unmittelbar in das sinnliche Bild und sagt: „dieß ist jenes", indem die eigentliche Bedeutung aus dem Zusammenhange, in welchem das Bild gebraucht wird, sich von selbst ergibt, ohne daß sie noch lange gesucht zu werden braucht." Biese.

den sprachlichen Ausdruck anlangt, so kommt zunächst die Satzform in Betracht. Hier ist die am meisten entsprechende die gegensätzliche, z. B. „und die den allgemeinen Frieden für einen Krieg gegen ihre persönlichen Interessen halten“ [1]), — wo Krieg den Gegensatz zum Frieden bildet. — Was zweitens die einzelnen Ausdrücke betrifft, so gefallen sie am meisten, wenn sie eine Metapher enthalten, und zwar eine solche, welche weder weithergeholt und also schwer verständlich, noch trivial und also eindruckslos ist; und endlich, wenn sie den Gegenstand anschaulich vorführen; denn der Zuhörer muß die Sache, um die es sich handelt, vielmehr als etwas gegenwärtig Geschehendes mit Augen sehen, denn als ein künftig Geschehendes begreifen. — Hier sind es also drei Dinge, deren man sich zu befleißigen hat: Bildlichkeit, Gegensätzlichkeit und Anschaulichkeit des sprachlichen Ausdrucks.

7. Von den vier Arten des bildlichen Ausdrucks [2]) sind nun die entsprechendsten die nach der Analogie gebildeten Metaphern, wovon Perikles [3]) ein Beispiel gibt, wenn er sagte: „die im Kriege gefallene Jugend sei aus der Stadt so verschwunden, wie wenn Einer den Frühling aus dem Jahre herausnähme.“ Und Leptines [4]), wenn er in Bezug auf die Lakedämonier sagte: „er könne nicht zugeben, daß man Hellas unbekümmert einäugig werden lasse.“ In gleicher Weise lautete das unwillige Wort des Kephisodotos gegen Chares, als dieser sich während des Olynthischen Krieges beeifert zeigte, Rechenschaft abzulegen: „jetzt, wo er das Volk in der würgenden Klemme habe,

---

[1]) Aus Isokrates' Rede an Philippos p. 96, Kap. 31.

[2]) Aristoteles zählt sie auf in der Poetik Kap. XXI, §. 4—8.

[3]) S. zu I, Kap. 7, §. 34, wo dieselbe schöne Metapher des Perikles, mit ganz veränderten Ausdrücken im Einzelnen, citirt ist; woraus deutlich hervorzugehen scheint, daß die berühmte Perikleische „Rede auf die Gefallenen“ nicht schriftlich existirte, sondern nur einzelne Kern- und Schlagworte sich in der Tradition erhalten hatten.

[4]) Leptines, Zeitgenosse und zeitweiliger Gegner des Demosthenes, ein geachteter Staatsmann und Redner Athens, nahm, wie es scheint, nach der Schlacht von Leuktra Partei für die durch Epaminondas an den Rand des Untergangs gebrachten Lakedämonier, deren Staat er hier „das eine Auge von Hellas“ nennt. Wir wissen, daß Athen seine Politik befolgte. Er focht bei Mantinea gegen die Thebaner mit den Spartanern.

thue er, als wenn er seine Rechenschaft ablegen wolle![1]) Ebenso, als er einst die Athener, welche einen Proviantirungszug nach Euböa unternahmen, anfeuerte, sagte er: „es sei vielmehr an der Zeit, daß des Miltiades Volksbeschluß in's Feld ziehe!"[2]) Ebenso sagte auch Iphikrates, als die Athener mit Epidauros und dem Küstenlande Frieden schlossen, um seinen Unwillen auszudrücken: „sie hätten sich damit selbst das Reise-Zehrgeld für den Krieg aus der Tasche genommen"[3]). Deßgleichen nannte Peitholaos[4]) die Paralische Staatsgaleere[5]) „den Knüppel des Volks" und die Stadt Sestos „das Kornmagazin des Peiräeus"; und als Perikles auf Aegina's Vernichtung drang, sagte er: „man müsse das Gerstenkorn[6]) am Auge des Peiräeus entfernen." Ebenso drückte sich Mörokles[7]) aus,

[1]) Ueber Chares s. zu I, Kap. 15, §. 15. Im olynthischen Kriege (349 v. Chr.) war der Feldherr Chares den Athenern dringend nöthig. Er hatte damals so zu sagen die Athenische Demokratie (τὸν δῆμον) „im Sacke", grade wie Louis Napoleon, als er nach dem 2. Dezember das geknebelte Frankreich zur Abstimmung berief! Kephisodotos muß kein verächtlicher Redner gewesen sein. S. Ruhnken, h. crit. Orat. Gr. p. 141.

[2]) Ueber diesen Ausdruck und das Bildliche darin sind wir im Ungewissen, da wir die Sachlage, um die es sich handelte, als Kephisodotos die Athener ermahnte, nicht kennen. Soviel scheint sicher, daß Kephisodotos sagen wollte: es sei keine Zeit zu solchen kleinen Unternehmungen, man müsse im Styl des Miltiadischen Psephisma's handeln. Ueber dieses letztere s. Plutarch. Quaest. Convival. I, 10, 3 und Duncker IV, 672. 673.

[3]) Diese Küstengegenden wurden von den Athenischen Heerführern bei ihren Zügen zu Wasser und zu Lande bestens in Requisition gesetzt.

[4]) Vielleicht der von Athen mit dem Bürgerrecht beschenkte und eine Zeit lang in Athenischen Diensten stehende Mörder des Alexander von Pherä. S. oben Kap. 9, §. 7, Anmerk. 14.

[5]) Diese athenische Staatsgaleere, „Paralos" genannt, ward unter andern auch dazu benützt, Feldherren, denen man an den Kragen wollte, vom Heere ab- und zurückzurufen.

[6]) Genauer „die Augenbutter" (λήμη). Aegina war für den Peiräeushafen, was die in den Ecken des Auges sitzende krankhafte Materie für das Auge. Denselben Ausdruck berichtet Plutarch im Leben des Perikles Kap. 8.

[7]) Zeitgenosse des Demosthenes und durch Erpressungshändel berufener Demagog. S. die Ausleger zu Demosth. de falsa legat. p. 435 und gegen Theokrines p. 1339 R. (III, p. 221—222 Teubn.). S. Westermann a. a. O. §. 53, 9—10 und Athenaeus Deipnos. VIII, p. 341, wo es heißt:

„Auch Mörokles zu seiner Zeit nahm vieles Geld."

als er sagte: „er sei nicht schlechter, als ein gewisser, von ihm mit Namen genannter „Biedermann", und der ganze Unterschied sei der, daß jener seine Schlechtigkeit dreiunddreißigprozentig und er dagegen die seine nur zehnprozentig zu verwerthen wisse." Auch gehört hierher der iambische Vers, den Anaxandrides [1]) auf seine Töchter machte, als deren Verheirathung sich in die Länge zog:

Terminversäumer sind für die Ehe die Mädel mir!

So das Witzwort des Polyeuktos auf einen gewissen Apoplektischen [Speusippos]: „derselbe könne nicht Ruhe halten, obschon er vom Schicksal in die Fünfflötenlöcherkrankheit [2]) gespannt sei." So nannte Kephisodotos die Kriegsgaleeren gewöhnlich buntgemalte Tretmühlen" [3]), und der Hund [4]) die Weinstuben Athens

---

Ueber seinen Prozentsatzwitz s. Böckhs Staatshaushaltung der Athener I, S. 135 ff. Wachsmuth hell. Alterthk. II, 1, S. 288 ff.

[1]) Anaxandrides, der Komiker, älterer Zeitgenosse des Aristoteles, ein wunderlicher Kumpan (Athen. IX, 374) und einer der fruchtbarsten Dichter der neueren attischen Komödie, bezeichnet seine Töchter als übertägige Schuldner, die gegen ihn mit dem Zinse (der Verheirathung) im Rückstand sind, S. Meier und Schömann Att. Prozeß S. 508.

[2]) Wir sagen: in den Bock. Der Athenische „Bock" war ein Holzgestell mit fünf Löchern, für Hals, Arme und Beine des Verbrechers, und hieß deßhalb im Volkswitz das „Fünfflötenlöcherholz" (Fünfringenholz). S. Aristophanes, Ritter V. 1055. Dind. Ein solcher antiker „Bock" ist noch heute zu Neapel im Museo Borbonico zu sehen, wo er gleichsam symbolisch den heutigen Neapolitanern ihr Schicksal andeutet. — Polyeuktos, der dickwanstige Humorist und politische Freund des Demosthenes, verspottet hiermit Jemanden, den Aristoteles offenbar nicht nennen wollte, und daher bloß als „einen gewissen Apoplektischen" bezeichnet. Aber eine spätere Redaktion schrieb den Namen des Mannes (Speusippos) dazu und dieser Mann war der Schüler, Freund und Nachfolger Platons! Aus Diogenes von Laerte wissen wir, daß Speusippos sehr schwächlichen Leibes und zuletzt kontrakt, dabei aber sehr leidenschaftlich war. Als Aristoteles diese Vorträge hielt, lebte Speusippos noch, daher mochte er ihn nicht nennen, und ich habe deßhalb den Namen eingeklammert. Speusippos starb im Jahre 339, während Aristoteles in Makedonien war.

[3]) Wegen der Härte des Seedienstes, wie bei uns oft der Militärstand „ein glänzendes Elend" heißt. Die Kriegsschiffe der Alten waren glänzend bemalt, der Schiffsschnabel oft vergoldet, das Schiffszeichen, die Schutzgottheit, am Vordertheil nicht selten herrliche Bildhauerarbeit (S. Seneca Brief 76). Die Arbeit in der Mühle (ich habe der stärkeren Sinnbetonung wegen „Tretmühlen" übersetzt) war die härteste Sklavenarbeit.

[4]) Der Hund ist Diogenes der Cyniker, der damals in Athen lebte, dessen

„die attischen Phiditien". Aeslon [1]) aber brauchte gar Ausdrücke, wie: „sie haben die ganze Stadt über Sizilien ausgegossen" — was metaphorisch und zugleich veranschaulichend ist, — und: „so daß Hellas laut aufschrie" — was gleichfalls in gewisser Hinsicht metaphorisch und zugleich veranschaulichend ist. Ebenso geistreich drückte sich Kephisodotos aus, wenn er die Athener warnte, ihre Krawalle [2]) (Volksversammlungen) nicht gar zu häufig anzustellen". Ebenso Isokrates [3]) gegen diejenigen, welche in den Festversammlungen zusammenlaufen.

Deßgleichen heißt es im Epitaphios: „es hätte sich gebührt, daß am Grabe der bei Salamis Gebliebenen [4]) Hellas sein Haupt geschoren hätte, weil mit ihrer Jugend auch die Freiheit in's Grab gesenkt wurde". Hätte der Redner bloß gesagt: „es hätte sich gebührt, zu weinen über die miteingesenkte Heldenhaftigkeit", so war auch dieß schon eine Metapher und eine Veranschaulichung. Die Worte aber: „mit ihrer Jugend auch die Freiheit", enthalten zugleich noch etwas Antithesisches. —

Ein ferneres Beispiel gab auch Iphikrates [5]), wenn er in seiner

---

„Restaurants" und „Delikateßhandlungen" (καπηλεῖα) er ironisch mit dem Namen der frugalen Küche der spartanischen „Phiditien" (Duncker III, S. 372. Ottfr. Müller, Dorer II, 274. Arist. Polit. II, 6, 21) verglich. Aus dieser Aristotelischen Stelle geht übrigens klar hervor, daß den Athenern der Name „Phiditia" wie „Schaarklubb" klang; denn die Pointe des Witzworts beruht auf dieser Bedeutung.

1) Aeslon, jüngerer Zeitgenosse und Freund des Demosthenes (Plut. V. Dem. Kap. 11). Sein Witzwort bezog sich auf die unglückliche Unternehmung der Athener gegen Sicilien im Jahre 415 v. Chr., welche die besten Kräfte des Staates verschlang, und Athen einem ausgegossenen Kruge ähnlich machte.

2) Das griechische, von mir durch „Krawalle" übersetzte Wort (συνδρομάς) bezeichnet eigentlich das Aufeinanderrennen zweier feindlichen Heerhaufen. Es war bezeichnend für die stürmischen Auftritte in athenischen Volksversammlungen, bei denen das Parteitreiben oft wild genug sein mochte. Das Wort ἐκκλησίας im griechischen Texte ist erklärende Randbemerkung.

3) Isokrates in seiner rhetorischen Staatsschrift an König Philipp Kap. 5.

4) D. h. in der von dem Redner Lysias († 352 v. Chr.) verfaßten „Grabrede" auf die für Korinth gefallenen Athener. Die Aechtheit dieser Rede des Lysias, in welcher sich die hier angeführte Stelle im 17 Kap. §. 43 findet wird bezweifelt.

5) S. Westermann a. a. O. I, §. 15, 16. Iphikrates und seine

Rede sich so ausdrückte: „der Weg meiner Rede führt mitten durch die von Chares verübten Thaten." Das ist eine Metapher nach der Analogie, und das „mitten durch" macht die Sache anschaulich. Und ebenso, wenn er sagt: „gegen die Gefahr muß man die Gefahr zur Hülfe rufen" [1]), so ist das eine Metapher voll Anschaulichkeit. Ebenso sagte Lykoleon in seiner Vertheidigungsrede für Chabrias [2]): „Ihr empfindet nicht einmal Scham beim Anblicke seiner Fürsprecherin", womit er das Porträtstandbild desselben meinte [3]). Es war dieß eine Metapher, die auf den eben vorliegenden Fall paßte, aber nicht für alle Fälle anwendbar ist, sondern nur vor einem Publikum, dem das Standbild vor Augen war. Denn nur wenn der, den es darstellt, sich in Gefahr einer Verurtheilung befindet, kann man

---

Mitfeldherren waren von dem niederträchtigen Chares um das Jahr 357 der verrätherischen Führung ihres Kommando's über die Flotte im Hellespont angeklagt worden, weil sie nicht, wie Chares verlangte, bei heftigem Sturme eine Schlacht hatten wagen wollen. (S. den Artikel Iphikrates in Pauly's Realencycl. IV, p. 257.) Vgl. zu I, Kap. 7, §. 32 und zu II, 23, §. 6.

[1]) Die Ausleger sahen nicht, daß auch dieß Kernwort dem Iphikrates gehört, das die Geistesgegenwart und Unerschrockenheit dieses tapfern Feldherrn, der wie Percy „aus der Nessel Gefahr die Blume Sicherheit pflücken" heißt, so trefflich charakterisirt. Aristoteles erlebte alle diese Dinge selbst in Athen und seine Vorliebe für den braven Iphikrates, dessen Kern- und Schlagworte er mit besonderer Vorliebe anführt (S. I, 7, §. 32. 9, §. 31. II, 23, §. 6, §. 7, §. 8, §. 17. III, 15, §. 2) ist eben so bezeichnend für den Charakter des Philosophen, als ehrenvoll für den trefflichen Kriegsmann.

[2]) S. zu Rhet. I. Kap. 7, §. 3 und F. A. Wolf zu Demosth. Leptinea p. 308.

[3]) Es stand zu Athen auf der Agora, wie Cornel. Nepos erzählt, und zwar war es ein ikonisches, das ihn in der von ihm erfundenen Hoplitenstellung, den Schild gegen das gegen die Erde gestemmte Knie gedrückt, mit vorgestreckter Lanze darstellte. (S. Torso von Ad. Stahr I, 482 und 498. Lessing, 253—254, Lachm.) Daß er mit einem Knie gegen den Boden gestemmt dargestellt war, sehen wir aus dieser Stelle des Aristoteles, und Heyne hatte also Recht gegen Lessing (XIII, 152, Lachm.). Doch kannten beide diese Stelle nicht, die allen Vermuthungen ein Ende macht, da die Pointe in dem metaphorischen Schlagworte des Lykoleon eben darauf beruhte, daß das Ehrenstandbild des Chabrias der Stellung nach einem Schutzflehenden glich. Die Gerichtsverhandlung, in welcher Lykoleon sprach, ward auf dem alten Markte gehalten, und so stand also das Monument den Zuhörern „vor Augen". S. auch Forchhammer's Topographie von Athen (1841) S. 37 ff.

sagen: „sein Standbild thut Fürbitte für ihn“, indem man so das Leblose, das Gedenkzeichen seiner für die Stadt vollbrachten Thaten als beseelt darstellt. — Fernere Beispiele sind: „sie, die in jeder Weise sich auf Niedrigkeit der Gesinnung verlegen“ [1]), denn „sich auf etwas verlegen“ hat den Begriff des Weiterbringens in sich. Ferner: „den Verstand hat Gott als ein Licht entzündet in der Menschenseele“ [2]), denn Beides dient dazu, etwas klar zu machen. — „Wir beenden ja die Kriege nicht, wir vertagen sie bloß“ [3]) — denn Beides deutet auf ein Zukünftiges hin, sowohl das Aufschieben, als ein solcher Friedensschluß. Ferner, wenn man sagt: „Friedensverträge (die man diktirt) seien ein viel schöneres Tropäon, als alle die im Kriege errichteten, denn diese letzteren gelten nur kleinen und einmaligen, vom Zufall abhängigen Erfolgen, jene aber dem ganzen Kriege“ [4]). Beide nämlich sind Zeichen; — oder wenn man sagt: „auch ganze Staaten zahlen durch den Tadel der Menschen [5]) ihre harten Korrektionsstrafen“, — die Korrektionsstrafe, welche einem bei der Rechenschaftsablegung zuerkannt wird, ist nämlich ein Schaden, der ihm mit Recht widerfährt.

Somit wäre denn also gezeigt, daß geistreiche Schlagworte aus analogisch-metaphorischen Ausdrücken und aus solchen, die eine Veranschaulichung bewirken, gewonnen werden [6]).

---

[1]) Aus Isokrates' Panegyrikos §. 151 (Kap. 41, p. 117, Spohn), der dieß von den gesunkenen höheren Ständen der Perser aussagt.

[2]) Aus einem unbekannten Autor.

[3]) Aus Isokrates' Panegyr. §. 171, Kap. 46, p. 130, Spohn. — „Ein solcher Friedensschluß“ nämlich wie der, um den es sich bei Isokr. handelt.

[4]) Aus Isokrates' Panegyr. §. 180, Kap. 48, p. 137, Spohn.

[5]) D. h. „durch die öffentliche Meinung“, die ihr Richter ist. Von wem dieser Ausspruch ist, weiß ich nicht zu sagen. Die Uebersetzung „Korrektionsstrafen“ (εὐθύναι) fußt auf Platon's Erklärung des Worts. Protag. p. 326, d.

[6]) Die in dem letzten Paragraphen zusammengetragene Masse von Beispielen, die meist in ganz aphoristischer Manier an einander gereiht sind, bezeichnet so recht die nicht für die literarische Veröffentlichung angethane Natur dieser Aristotelischen Schulvorträge, in denen wir, wie ich glaube, die bloßen Vorlesungshefte des Aristoteles aus der Zeit seines ersten lehrenden Auftretens (s. Aristotelia Th. I, S. 63—71. II, 285 ff.) in Athen besitzen. Sie gehörten ohne Zweifel zu dem handschriftlichen Nachlasse des Philosophen, über

Eilftes Kapitel.

Es ist jetzt noch zu sagen, was ich unter Veranschaulichung verstehe, und wie man es zu machen hat, um solche zu bewirken [1]).

2. Veranschaulichung bewirken also, meine ich, alle diejenigen Ausdrücke, welche ein Ding als lebensthätig bezeichnen. Sagt man z. B. von einem tüchtigen Manne, er sei ein „gewürfelter“ [2]), so ist das eine Metapher, denn beide (der tüchtige Mann und der Würfel) sind etwas in ihrer Art Vollkommenes; aber eine lebendige Thätigkeit bezeichnet der Ausdruck nicht. Dagegen: „er, dessen Manneskraft in ihrer Blüthe steht“, ist lebendige Bezeichnung, und „dich gleichsam losgebundenen“, ist lebendige Bezeichnung [3]), und:

Da sprangen auf ihre Füße Hellas Männer all — [4])

ist lebendig und metaphorisch zugleich. Ebenso die von Homer vielerwärts angewandte Manier, das Unbeseelte durch Metapher zu etwas Beseeltem zu machen, wie denn alle Welt von seiner lebendig malenden Darstellung entzückt ist; dahin gehört das:

---

dessen Schicksale Strabo berichtet, dessen Tradition bekanntlich zu so wundersamen Irrthümern Veranlassung geworden ist, Irrthümer, die ich früher im zweiten Bande meiner Aristotelia ausführlich aufzuklären versucht habe. — Daß übrigens die Beispiele alle von Aristoteles selbst herrühren, dafür scheint der Umstand zu sprechen, daß sich kein einziges unter ihnen nachweisen läßt, das aus einem späteren Autor entnommen wäre. Ja, mit einziger Ausnahme des Perikleischen Diktums, welches den Anfang bildet, beziehen sie sich alle auf Thatsachen, welche um die Zeit von Aristoteles' erstem Aufenthalte zu Athen (d. h. vor 348 unserer Zeitrechnung) fallen; und die Autoren selbst (wie Isokrates, Lysias, Chabrias, Iphikrates u. s. w.) sind sämmtlich, und zwar meistens ältere, Zeitgenossen des Aristoteles.

1) Vgl. Wiese II, S. 642.

2) Das Napoleon'sche un homme quarré par la base entspricht dieser, zuerst von dem griechischen Dichter Simonides (Plat. Protag. p. 339, a—b und daf. Stallbaum p. 106) gebrauchten Metapher. Vgl. Arist. Ath. Nicom. I, 10 und Schneidewin Fragm. Simonid. p. 16.

3) Beide Ausdrücke sind aus Isokrates' Rede an Philipp von Makedonien, eine Schrift, die grade damals, wie es scheint, viel gelesen wurde.

4) Aus Agamemnons Erzählung der Ursachen des Zugs gegen Troja in Euripides' Iphig. in Aulis V. 79.

Wiederum wälzte zum Thal sich hinunter der tückische Steinblock[1]),

und das:

— — flog das Geschoß hin[2]),

und das:

— hineinzufliegen verlangend[3]),

und das:

Fuhren hinein in die Erde, statt gierig im Fleische zu schwelgen[4]),

und das:

Aber die Spitze, sie fuhr durch die Brust ihm mordlustbrennend[5]).

3. In allen diesen Ausdrücken erscheinen nämlich die Dinge lebensthätig, weil ihnen Seele verliehen ist; denn das tückisch sein und mordlustentbrannt sein u. s. w. sind lebendige Thätigkeit, und der Dichter verband diese Prädikate mit den Dingen vermittelst der analogischen Metapher; denn wie sich der Steinblock gegen Sisyphos verhält, so verhält sich der Tückische gegen den, an welchem er seine Tücke übt. 4. Ebenso verfährt der Dichter in seinen allgemein beliebten Bildern mit den unbeseelten Dingen:

Uebergebogen, beschäumt, vorn andere, andere hinten[6]).

Denn hier ist in dem Ausdruck des Dichters alles Leben und Bewegung. Es ist aber die nachahmende Darstellung des Dichters, welche diese Lebendigkeit hervorbringt[7]).

5. Hernehmen aber muß man die Metaphern, wie oben gesagt ist[8]), von verwandten und dabei doch nicht offen zu Tage liegenden

---

1) Homer Odyss. XI, 598 nach Aristoteles', wie mir scheint, richtiger Lesart.

2) Homer, Iliad. XIII, 592 und öfters.

3) Ebend. IV, 126.

4) Ebend. XI, 574; es ist dort von den ihr Ziel verfehlenden Wurflanzen die Rede.

5) Ebend. XV, 542.

6) Aus Homers Ilias XIII, 794—800, wo das Heranziehen der Troischen Streiter in kampfgeordneten Reihen mit den gegen das Ufer heranflutenden Wellenreihen verglichen wird.

7) Ueber den Begriff der nachahmenden Darstellung (der Mimesis) bei Aristoteles s. meine Abhandlung zu Arist. Poetik, S. 15—27.

8) S. das vorige Kap. §. 6.

Dingen, wie es ja auch in der Philosophie Sache eines scharfen Kopfes ist, das Verwandte auch in weit auseinanderliegenden Dingen zu erkennen, wovon Archytas[1]) ein Beispiel gibt, wenn er sagte: ein Schiedsrichter und ein Altar seien dasselbe, weil zu beiden der, welcher Unrecht leidet, seine Zuflucht nimmt. Oder wenn man sagte: Anker und Hanker seien dasselbe, weil sie nämlich wirklich in gewisser Hinsicht dasselbe[2]) sind, nur daß das von obenher und das von untenher einen Unterschied zwischen beiden macht. Auch der Ausdruck: „die Staaten sind nivellirt worden", enthält diese Einerleiheit von zwei weit auseinander liegenden Dingen; die Aehnlichkeit (der Vergleich) liegt nämlich in der egalgemachten Oberfläche des einen und in den (gleichgemachten) Kräften der andern[3]).

6. Auch die geistreichen Schlagworte beruhen größtentheils auf einer Metapher mit hinzukommender überraschender Wendung. Denn es wird dem Zuhörer in verstärktem Maße klar, daß er eine neue Vorstellung gewonnen hat, wenn dieselbe seiner frühern entgegengesetzt ist,

---

[1]) Der große Pythagoreer und Staatsmann lebte 400—365 v. Chr., über dessen Leben Aristoteles ein eignes Werk geschrieben hatte, das leider verloren ist. S. zu Arist. Polit. VIII, 6, §. 1.

[2]) Beide nämlich halten etwas: der Anker von unten her das Schiff, der Hanker (provinziell für einen Hängehaken) von oben her das, was an und auf ihn gehängt und gelegt ist. Der griechische Ausdruck (κρεμάθρα) für das letztere Instrument bedeutete, nach dem Scholiasten zu Arist. Wolken V. 220, auch einen hängenden Speisevorrathskorb. Darum nennt Strepsiades in den Wolken den Schwebekorb, in welchem Sokrates auf der Bühne in seiner Studierstube sitzt, mit diesem ihm als Haus- und Landwirth geläufigen Namen, wie er denselben ein andermal (V. 228) eine „Käsedarre" (ταῤῥός) nennt.

[3]) Der Ausdruck: „die Staaten sind nivellirt worden", ist aus Isokrates' Rede an Philipp u. M. (Kap. 15) genommen, welcher dort dem Könige vorstellt, daß er jetzt es leicht habe, alle Staaten von Griechenland unter seiner Hegemonie gegen Persien zu führen, da die Hauptstaaten jetzt alle nivellirt (ὡμαλισμένας), d. h. an Kräften gleich seien, was früher nicht der Fall gewesen. Die Metapher stellt also ein nivellirtes Stück Land zusammen mit Hellas, wie es zur Zeit des Isokrates war. Beides sind an sich sehr weit auseinander liegende Dinge, und sind doch wieder eins und dasselbe, wenn man die Oberfläche des Bodens mit den militärischen und ökonomischen Kräften von Hellas' Staaten vergleicht, in welchen Beziehungen der Vergleichungspunkt (τὸ ἴσον) beider liegt. — Ich habe ὡμαλίσθαι übersetzt, weil ἀνωμαλίσθαι, das ein bloßer Schreibfehler zu sein scheint, sinnlos ist.

und seine Seele sagt dann gleichsam zu sich: „wie richtig! und doch kam ich nicht darauf!“ [1]) Auch unter den gefeierten Aussprüchen beruhen alle geistreich witzigen darauf, daß der Redende nicht wörtlich sagt, was er meint, wie z. B. der des Stesichoros: — „die Cikaden werden sich ihr Lied am Boden singen!“ [2]) Deßgleichen sind die gut eingekleideten Räthsel aus demselben Grunde erfreulich, denn ihr Errathen ist ein Lernen von etwas, das zugleich in einem metaphorischen Ausdrucke enthalten ist. Hierher gehört auch, was Theodoros „frappant [4]) sagen“ nennt. Dieß geschieht in solchen Fällen, wo das, was der Redende sagt, unerwartet und nicht, wie Theodoros sich ausdrückt, der frühern Erwartung des Zuhörers entsprechend ist, sondern wo der Redner so verfährt, wie die Spaßmacher in der Anwendung parodirender Ausdrücke [5]). Es wird dadurch eine Wirkung erreicht, wie sie auch die auf Paronomasie beruhenden Späße hervorbringen, nämlich eine getäuschte Erwartung. Das geschieht auch in gebundener Rede, denn es ist gegen die Erwartung des Hörers, wenn Einer z. B. recipirt:

— „er ging, an den Füßen tragend die — Beulen!“ — [6])

während der Zuhörer erwartete, daß er „Sohlen“ sagen würde. Doch muß ein solcher Scherz augenblicklich verständlich sein, sobald er ausgesprochen wird. Die auf Paronomasie beruhenden Witze machen, daß der Redende nicht das sagt, was er (dem Wortlaute nach) sagt, sondern das, was das alterirte Wort bedeutet. Ein Beispiel liefert der Witz des Theodoros gegen Nikon den Kitharröden, jenes bekannte: „es thrakert dich!“ Er thut nämlich, als wolle er sagen: „es turbirt dich! [7]) und täuscht so die Erwartung des Hörers, denn er sagt etwas ganz andres und erregt bei jedem Zuhörer, der um die Sache weiß und so den Witz versteht, Heiterkeit. Denn freilich, wenn der

---

1) Beispiele liefern Quinctilian IV, 3, §. 26. Cicero v. Redner II, 71. §. 284 ff.

2) Schon oben angeführt II, 21, §. 8, s. dort die Anmerk.

3) S. zu II, 23, §. 28, Note 67.

4) Wörtl. sagt „Neues“ (καινά = nova, inaudita).

5) Beispiele: Quinctilian VI, 3, §. 84. IX, 2, §. 23.

6) Travestie eines bekannten Homerischen Versausgangs.

7) Beides heißt auf Griechisch: Thrattei se! (Θράττει σε!)

Hörer es nicht dahin versteht, daß Nikon ein Thraker sei, so wird er keinen Witz darin finden [1]). Ein anderes Beispiel ist das bekannte: „Du willst ihn verpersern!" [2]). Dabei ist aber erforderlich, daß beide Witze gehörig auf den passen, gegen den sie gerichtet sind.

7. In dieselbe Kategorie gehören auch die witzigen Wortspiele, wie z. B. wenn man sagt: „den Athenern sei die Arché zur See nicht Arché zum Unheil geworden, denn sie hätten Vortheil davon gehabt" [3]); oder, wie Isokrates [4]) einmal sagte: „die Arché ist für unsern Staat die Arché des Unheils." In beiden Fällen ist nämlich etwas, was schwerlich Jemand von dem Redenden zu hören erwartet hätte, trotzdem ausgesprochen, und der Hörer mußte anerkennen, daß es wahr und richtig sei. Denn von der Arché zu sagen, sie sei Arché, ist kein Kunststück; aber der Redende meint es eben nicht so, und will das zweitemal Arché nicht in der Bedeutung genommen wissen, in welcher er es das erstemal aussprach, sondern in einer andern.

8. In allen solchen Witzen besteht das Gelungene darin, daß Gleichklang (Homonymie) oder Metapher in passender Weise das

---

[1]) Der Witz ist nach einigen Auslegern dieser: Nikon war, wie es hieß, der Sohn einer thrakischen Mutter, was nach hellenischen Begriffen ein Geburtsmakel war. Theodoros will dieß zu verstehen geben und spricht deßhalb die Worte: Thráttei (Θράττει) se! d. h. es beunruhigt dich! mit unmerklichem Verändern der Aussprache des Diphtongen ei so aus, daß es klingt, als ob er sagte: Thratte se! d. h. eine Thrakerin hat dich — (nämlich zur Welt gebracht, und erregt dadurch das Lachen der Zuhörer, welchen das Gerücht über den Geburtsmakel bekannt ist. — [Wer Nikon war, wissen wir nicht, vielleicht der komische Dichter dieses Namens, dessen Komödie „Kitharodos" Athenäos erwähnt (p. 487 c.). Ein Theodoros war gleichfalls Dichter und Schauspieler zu Aristoteles' Zeit.] Richtiger aber ist es wohl, daß „Thrattei" beidemal als Verbum verstanden werden muß, und daß der Witz darin liegt, daß die Zuhörer, die die Abstammung Nikons kannten, aus den Worten des Theodoros die Anspielung etwa so heraushörten: „es thrakert dich!" oder „der Thraker schlägt dir in den Nacken!" während doch der Sprechende scheinbar etwas anders sagt. —

[2]) Das griechische Verbum persai (πέρσαι), welches Verderben bedeutet, scheint hier die Uebersetzung zu berechtigen. Man vergleiche indessen den Witz mit perdes bei Quinctil. VI, 3, §. 87.

[3]) Das griechische Wort Arché (ἀρχή) bedeutet zu gleicher Zeit „Herrschaft" und „Anfang".

[4]) Isokrat. an Philipp. p. 90, Kap. 24.

Wort an die Hand geben. Zum Beispiel der, welcher sagte: „Gottlieb ist nicht Gott lieb“, gab eine Homonymie, aber sie paßte, wenn der Mensch wirklich widerwärtig war [1]). Ein andres Beispiel liefert der Vers:

Nicht mögst du werden mehr als sich geziemt, Xenos,
O Xenos! — [2]).

Oder man kann auch sagen: „nicht mehr als sich geziemt“ u. s. w.; oder: „Nicht soll der Xenos Xenos ewig sein“, denn auch hier ist die Bedeutung verschieden. Hierher gehört auch der vielbelobte Spruch des Anaxandridas [3]):

Schön ist's, zu sterben, eh' man Todeswürd'ges thut!

Denn das ist dasselbe, als wenn man von Jemandem sagt: „es ist würdig zu sterben, wenn man nicht würdig zu sterben ist“, oder „es ist würdig zu sterben, wenn man nicht des Todes würdig ist“, oder wenn man nicht todeswürdige Dinge thut“.

9. Die Form des Ausdrucks nun ist in diesen Beispielen dieselbe, allein je kürzer und in je schärferem Gegensatze der Gedanke ausgedrückt wird, um so mehr gefällt er. Der Grund davon ist der, daß die Auffassung einerseits durch den Gegensatz sich kräftiger und durch die Kürze schneller vollzieht. — 10. Dabei muß aber stets entweder die Person, auf welche das Witzwort geht, klar hervortreten, oder es muß treffend ausgedrückt sein, wenn es zugleich wahr und doch nicht trivial sein soll, denn es kann allerdings ein Satz die eine dieser Eigenschaften haben, ohne die andre zu besitzen. So z. B. ist es ein ganz wahres Wort: „Man soll sterben, ohne einen Fehltritt zu

---

1) Im Griechischen ist der Witz noch feiner in dem ἄσχετος οὐκ ἀνάσχετος, aber unübersetzlich für uns. Aehnlich die Wortspiele von: Verres ex homine — factus verres, und Lepidus non lepidus, das erstere, welches bei Cicero in Verrem 4. 17 zu lesen, klingt, wie wenn man von Schillers Wurm in Kabale und Liebe sagte: dieser Wurm ist ein Wurm!

2) Das Wortspiel in dem Verse des unbekannten Dichters beruht auf der doppelten Bedeutung des griechischen Wortes Xenos, welches ebensowohl Fremdling als Gast bedeutet.

3) Ein Komödien- und Dithyrambendichter aus Kamiros auf Rhodos, in Athen lebend, älterer Zeitgenosse des Aristoteles. S. Ulrici Gesch. der hellen. Dichtkunst II, 613, Anmerk.

begehen", — aber es ist kein geistreiches; und ebenso ist es ein sehr wahrer Satz: „Die Würdige soll der Würdige freien" [1], — aber es ist nicht geistreich, sondern dieß letztere ist ein solcher Satz nur dann, wenn er beide Eigenschaften zugleich vereint, (wie z. B.) „es ist würdig zu sterben, wenn man nicht würdig zu sterben ist." Je mehr aber der Ausdruck von jenen Eigenschaften besitzt, um so geistreicher erscheint er, wie z. B. wenn die Ausdrücke eine Metapher, und zwar eine Metapher der eben bezeichneten Art, und eine Antithese und einen Gleichklang enthalten, und wenn sie dabei lebensvolle Bezeichnungen der Dinge sind.

11. Auch die Gleichnißbilder sind, wie bereits oben gesagt worden [2], stets eine Art von ansprechenden Metaphern; denn sie bestehen immer aus der Verbindung der Bezeichnung zweier (verschiedenen) Gegenstände, grade wie die Analogie-Metapher. Der Schild, sagen wir, ist „Trinkschale des Ares"; und „der Bogen ist eine saitenlose Leyer". Mit dieser Ausdrucksweise bezeichnen wir nun also nicht schlechtweg das Eine als das Andere; nennen wir dagegen den Bogen eine Leyer, oder den Schild eine Trinkschale, so thun wir dieß.

12—13. Die Menschen machen freilich auch Vergleiche, wie folgende: daß sie z. B. einen Flötenbläser mit einem Affen, einen Blödsichtigen mit einer tröpfelnden Lampe vergleichen, weil beide sich zusammenziehen [3]. Gut aber ist eine Vergleichung nur dann, wenn sie zugleich Metapher ist. Denn allerdings läßt sich der Schild gleichnißweise Trinkschale des Ares und die Ruine ein „Fetzen" von einem Gebäude nennen, und den Nikeratos kann man einen vom Pratys gestochenen Philoktet nennen, wie das Thrasymachos [4] that, als er den

---

1) Spengel (Art. script. p. 207) hält auch diese Worte für einen Dichtervers.

2) B. III, Kap. 4, §. 3. vgl. mit Kap. 10, §. 7.

3) Der Flötenbläser der Alten erscheint oft zusammengekauert wie ein Affe; der Myops kneift die Augen zusammen, wie das Licht einer tröpfelnden Lampe klein wird. Das Sich-in-sich-zusammenziehen (συνάγεσθαι) ist hier das tertium comparationis. Einen sitzenden Flötenspieler in solcher zusammengekauerten Stellung sieht man z. B. auf dem Pompejanischen Wandbilde der Casa di Castore e Polluce (II, 73, Zahn). Aristoteles bezeichnet übrigens diese Vergleiche als schlechte.

4) Ueber Thrasymachos s. zu III, Kap. 1, §. 7, Anm. 9.

Nikeratos[1]) nach seiner Besiegung im Rhapsodiren durch Pratys, immer noch mit ungeschnittenem Haare und verstörtem Anzuge erblickte. Hier ist die Klippe, an welcher die Dichter scheitern, wenn ihnen dergleichen mißlingt, während gelungene Vergleiche ihnen dagegen reichen Beifall einbringen. Ich verstehe unter gelungenen Vergleichen, wenn der erklärende Zusatz lautet, wie in den Versen:

Gleichwie ein Eppich trägt er krumm das Schenkelbein!

und:

Gleichwie Philammon kämpfend gegen den Korykos.[2])

Alles dieses sind lauter Gleichnisse; daß aber die Gleichnisse Metaphern sind, ist schon mehrmals gesagt.

14. Auch die Sprichwörter sind Metaphern, d. h. Uebertragungen von einer Klasse von Dingen auf die andere. Wenn z. B. Jemand in der Meinung, davon einen Vortheil zu haben, sich selbst etwas in's Haus gebracht hat und dann dadurch Schaden leidet, so heißt es: „wie der Karpathier den Hasen!“[3]) denn beiden ist es auf

---

[1]) Epischer Dichter zu Athen um die Zeit des Thukydides, Günstling Lysanders, des Besiegers von Athen, s. Ulrici a. a. O. Th. I, S. 511. Langes Haar war in Athen, wo alle Freien das Haar kurz verschnitten trugen, Zeichen der Trauer. Der Witz des Thrasymachos gewinnt noch, wenn wir annehmen, daß der rhapsodische Vortrag, in welchem Nikeratos gegen Protys unterlag, ein episches Gedicht auf den Philoktet gewesen war.

[2]) Zwei Verse aus unbekannten Dichtern. Der letzte bezieht sich wohl auf einen gewaltigen Kampf zwischen zwei damals berühmten Athleten, von denen wir wenigstens den Philammon noch durch Demosthenes (de Corona §. 239) kennen. Derselbe war ein berühmter Athlet zu Demosthenes' Zeit, der kurz vorher, ehe Demosthenes jene seine Rede gegen Aeschines hielt, in Olympia den Siegespreis erhalten hatte. (Vgl. auch Aeschines' Rede gegen Ktesiphon §. 156.) Der Vers: „Gleichwie Philammon“ u. s. w. ist also aus einer zeitgenössischen Komödie; und der Dichter verspottet Jemanden, der sich in einem geringen Streite sehr heftig geberdet und anstrengt, indem er denselben vergleicht mit der furchtbaren Kraftanstrengung des berühmten Athleten, als dieser zum Gegner im Ringkampfe den Korykos hatte. Vielleicht gehören beide Verse zu einem und demselben Gedichte. Der Kampf selbst übrigens muß seiner Heftigkeit wegen sprichwörtlich gewesen sein, wie das aus §. 14 hervorgeht.

[3]) Karpathos, eine kleine Insel zwischen Rhodos und Kreta, hatte keine Hasen. Ein Karpathier führte ein Paar dieser Thiere ein, die sich bald so vermehrten, daß sie den Feldfrüchten großen Schaden brachten. — Aristoteles war ein großer Freund der Sprichwörter; er spürte dieser Volksweisheit auf

die besagte Art ergangen. — So viel über die Quellen und das Warum der witzigen Ausdrücke.

15. Auch gute Hyperbeln sind Metaphern, wie z. B. wenn von einem Menschen mit blutunterlaufenen Brauschen unter den Augen gesagt wird: „Ihr hättet meinen mögen, er sei ein Maulbeerenkorb". Denn die Brausche ist allerdings etwas röthliches, aber die Uebertreibung liegt in der Vervielfältigung. Eine Hyperbel dagegen mit der Formel: „wie das und das", unterscheidet sich nur durch ihre sprachliche Fassung. (Wenn es heißt):

Gleichwie Philammon kämpfend gegen den Korykos —

(so ist das so viel als): man könnte meinen, der, von dem dieß gesagt wird, sei selbst Philammon, der mit dem Korykos kämpft. (Und wenn es heißt):

Gleichwie ein Epheu trägt er krumm das Schenkelpaar!

(so heißt das soviel als): man könnte meinen, er habe nicht Schenkel, sondern Epheuäste, so krumm sind sie.

16. Es haben aber Hyperbeln etwas Jugendlichübermüthiges, weil sie maßlose Heftigkeit verrathen, weßhalb denn auch vorzugsweise Menschen, die im Zorn sind, in Hyperbeln sprechen. (Man denke nur an die Homerische Stelle):

Nein! und böt' er soviel mir, wie Sand und Staub ist am Meere —
— — — — — — —
Nein! keine Tochter frei' ich des Atreussohns Agamemnon,
Machte sie streitig den Rang auch der goldenen Kypris an Schönheit,
Und an Kunst der Athene! —[1])

[Es wenden aber vorzugsweise die Attischen Redner diese Ausdrucksweise an][2]) deßhalb steht es einem älteren Manne nicht wohl an, so zu reden.

---

der Gasse überall nach, und schrieb ein eignes Werk (περὶ παροιμιῶν) über dieselbe (S. Stahr, Aristotelia II, S. 42—44), in welchem er dieselben historisch behandelt.

[1]) Aus der Rede des zornigen Jünglings Achilleus bei Homer Iliade IX, 388—390 und die voll ähnlicher Hyberbeln ist.

[2]) Ich halte die eingeklammerten Worte für Randbemerkung eines spätern Lesers, wenn sie nicht späterer Zusatz des Aristoteles selbst sind, der nach meiner Ueberzeugung diese Rhetorik nicht zur literarischen Herausgabe bestimmt hatte.

Zwölftes Kapitel.

Es ist ferner nicht zu übersehen, daß jede Gattung der Rede ihre besondere zu ihr passende Weise des sprachlichen Ausdrucks hat. Denn der schriftstellerische Styl [1]) ist nicht derselbe, wie der Styl des wirklichen öffentlichen Redners, und der Styl des Staatsredners ist wieder nicht der des gerichtlichen. Und doch muß der Redner mit beiden Bescheid wissen; denn das eine heißt soviel als: hellenisch reden können [2]), das andere: nicht gezwungen sein den Mund zu halten, wenn man dem großen Publikum gern etwas mittheilen möchte, — wie es denen geht, die nicht zu schreiben verstehn.

2. Der sprachliche Ausdruck des Schriftstellers erfordert die sorgfältigste Ausarbeitung, während dagegen die Ausdrucksweise des wirklichen Redners diejenige ist, welche den lebhaftesten dramatischen Vortrag erfordert. Die letztere zerfällt wieder in zwei Arten; sie wendet sich nämlich entweder an das sittliche Urtheil, oder an die Leidenschaften des Hörers. Darum gehen denn auch die Schauspieler auf solche Dramen und die Poeten auf Helden solcher Art aus [3]). Gehätschelt [4]) freilich werden die Verfasser von Lesedramen, wie z. B.

---

[1]) Wörtlich: „der Schreibestyl", d. h. der Styl von Reden und Schriften, die, wie wir sagen, literarischer Art sind, mit dem Anspruch eines Literaturwerks auftreten, ohne wirklich gehalten zu sein. So z. B. die Reden des Isokrates u. a. m.

[2]) D. h. sich in mündlicher Rede klar und sprachrichtig ausdrücken, was (wie Aristoteles nicht zu sagen braucht, weil es sich von selbst verstand) jedem hellenischen Manne eine Bildungspflicht war, wenn er nicht für einen Barbaren gelten wollte. Wir freilich sind von socher Gewissenhaftigkeit noch weit entfernt, und der Mehrzahl nach in hellenischem Sinne Barbaren in Bezug auf unser „deutsch reden".

[3]) Es ist vom Unterschiede des „Ethischen" und des „Pathetischen" des Charakters und der Leidenschaft die Rede. Der Schauspieler, der durch die Kraft des Vortrags und der Aktion wirkt, macht sich aus den feinst stylisirten Lesedramen nichts, sondern er macht Jagd (διώκουσι) auf solche Dramen, in denen es entweder große Leidenschaften darzustellen, oder scharf ausgeprägte Charaktere durchzuführen gibt, und eben solche Sujets sind es auch, die der wahre Dichter vorzugsweise wählt.

[4]) Gehätschelt (βαστάζονται s. Reisig, Enarrat. Oed. Col. v. 1101),

Chäremon — denn er ist in seiner Sache so sorgfältig gefeilt, wie ein Redeschreiber, — und unter den Dithyrambendichtern Likymnios [1]). Und hält man sie gegeneinander, so erscheinen die Produktionen der schriftstellerischen Redekünstler beim öffentlichen Vortrage mager, während dagegen die der wirklichen Redner, so gut sie sich auch öffentlich vorgetragen anhören, doch, wenn man sie geschrieben vor sich hat, stylistisch roh erscheinen. Der Grund liegt darin, daß diese Ausdrucksweise eben auf den mündlichen Vortrag berechnet ist, daher denn auch grade die dramatisch wirksamen Stellen, wenn sie bei fehlendem dramatischem Vortrage diese ihre Wirkung nicht thun können, schaal erscheinen. So z. B. werden die Asyndeta und die vielfältige Wiederholung eines und desselben Ausdrucks im schriftlichen Style mit Recht verworfen, während im öffentlichen und mündlichen Vortrage selbst die Redner dergleichen anwenden, weil sie dramatisch lebendig sind.

3. Indessen ist es nothwendig, daß der Redner, welcher ein und dasselbe Wort häufig wiederholt, im Ton des Ausdrucks wechselt [2]), was dann so zu sagen dem dramatischen Ausdruck den Weg bahnt: „das ist der Mann, der Euch bestohlen hat; das ist der Mann, der Euch betrogen hat; das der Mann, der zuletzt Euch zu verrathen versucht hat“ [3]). So machte es auch (neulich) der Schauspieler

---

d. h. man findet sie überall in den Händen der Schöngeister, welche „die schöne Sprache“ vor allen bewundern. Das Urtheil des Philosophen über diese Dramengattung, welches in dem Ausdrucke βαστάζονται liegt, der noch dazu mit Nachdruck vorangestellt ist, charakterisirt zugleich den genannten dramatischen Dichter, über welchen man die Bemerkung zur Arist. Poetik I, 9, S. 68 nachsehen mag. Aus dieser einzigen Stelle können wir sehen, welchen Verlust unsere Kunde der poetischen Literatur Griechenlands durch den Untergang des Aristotelischen Literaturgeschichtswerks „von den Dichtern“ erlitten hat. Vgl. meine Einleitung zur Uebers. v. Arist. Poetik S. 2 ff.

[1]) Aus Chios, nicht zu verwechseln mit dem von Aristoteles mehr erwähnten Rhetor gleichen Namens. Vgl. Ulrici a. a. O. 2, 497.

[2]) „Den Accent verändern“ übersetzen hier μεταβάλλειν Knebel u. Wiese. Andere verstehen darunter: ein und denselben Gedanken in verschiedene Form kleiden; was die späteren Rhetoriker παλιλλογία und expolitio nennen. Vgl. (Pseudo-) Cicero ad Herenn. IV, 42 ff. — Das Richtige der ersteren Erklärung ersieht man aus Quinct. IX, 3, §. 30 ff., ad Her. IV, 13, §. 19. Cic. de Orat. III, 54, §. 206.

[3]) Woher dieß Beispiel sei, weiß ich nicht.

Philemon in der Stelle von Anaxandrides' „Gerontomachie"; wo er das „Rhadamantis" und „Palamedes" spricht, und in dem Prolog der „Frommen" mit dem Worte „Ich" [1]). Denn wenn Einer dergleichen nicht mit lebendig dramatischer Kunst vorträgt, so kommt es wie „der Mann, der den Balken trägt" [2]) heraus.

4. Auch von den unverbundnen Sätzen (Asyndeta) gilt dasselbe. „Ich kam, traf ihn, bat ihn", muß man nothwendig mit dramatischer Aktion vortragen, und nicht, als ob man nur einen Satz spräche, im gleichen Charakterausdruck und Tone sprechen. Daneben haben die Asyndeta noch eine besondere Eigenthümlichkeit: sie geben nemlich den Anschein, als ob in gleichem Zeitraume eine Vielheit von Dingen gesagt werde. Die Conjunktion nämlich macht aus dem Vielen eine Einheit; wird sie also hinweggenommen, so wird offenbar die Einheit zu einer Vielheit, mithin liegt in dem Asyndeton eine Steigerung. „Ich kam, sprach mit ihm, flehte ihn an", — das ist eine Vielheit von Dingen, und es liegt darin der Sinn: „er aber scheint alles unbeachtet zu lassen, was ich redete, alles, was ich sage." Diesen Eindruck beabsichtigt auch Homer in der Stelle [3]):

Nireus kam von Syma [mit drei gleichschwebenden Schiffen]
Nireus, Sohn der Aglaja [des Königs Charops Sprößling,]
Nireus, welcher der schönste [vor Ilios Veste gekommen].

Denn der Hörer folgert hier so: der Mann, von dem viel die Rede ist, muß auch oft genannt werden; wird er also, wie hier, oft genannt, so muß auch viel von ihm die Rede sein. Mittelst dieses falschen Schlusses also steigert der Dichter den Eindruck dieser einmaligen

---

1) Aristoteles bezieht sich offenbar auf kurz vorher stattgefundene Aufführungen der athenischen Bühne; wie er denn in diesen Büchern überhaupt mit Vorliebe seine Beispiele von Zeitgenössischem und Naheliegendem hernimmt. Ueber Anaxandrides s. zu III, Kap. 10, §. 7, Anmerk. 17. Ueber sein Stück Gerontomachie s. Athen. XIV, p. 614 c. und dort die Auslegung.

2) Offenbar eine sprichwörtliche Redensart zur Bezeichnung von etwas Monotonem, Steifem und Langweiligem, deren Ursprung ich aber nirgends erklärt finde. Es scheint jedoch klar, daß das attische „wie Einer, der den Balken trägt", unserem: „wie Einer, der einen Ladestock verschluckt hat", entsprach.

3) Hom. Il. II, 671—673. Bei Aristoteles sind im Texte nur die Anfangsworte der drei Verse gesetzt.

Erwähnung, und hat dem Manne ein bleibendes Gedächtniß geschaffen, obgleich er späterhin desselben nirgends mehr Erwähnung thut[1]).

3. Was nun die charakteristische Ausdrucksweise der Volksrede[2]) betrifft, so ist sie ganz vollkommen der perspektivischen Dekorationsmalerei[3]) ähnlich. Je größer nämlich die schauende Masse ist, desto ferner ist der Standpunkt, von dem aus gesehen, respektive gehört[4]) wird, daher denn in beiden jede feine Ausführung überflüssig und minder zweckgemäß erscheint. Die gerichtliche Rede dagegen ist schon etwas Feineres; und der Anspruch an feine Ausführung steigert sich noch, wenn der Redner es nur mit einem Richter zu thun hat[5]), denn da bewegt er sich am wenigsten in rhetorischen Kunststücken, weil da der Ueberblick über das, was zur Sache gehört und was nicht, leichter ist, und weil die Aufregung des Wettkampfes[6]) fehlt, so daß also das Urtheil rein und unbestochen bleibt. Deßwegen haben nicht dieselben Redner in allen diesen Gattungen der Beredsamkeit Erfolg, vielmehr verhält sich die Sache so, daß da, wo es vorzugsweise auf dramatisch-lebendige Darstellung ankommt, für die feinere Ausführung am wenigsten Platz ist. Dieß ist aber überall da der Fall,

---

1) Nur seine Schönheit zeichnete ihn aus vor allen Hellenen von Ilion, denn er war der schönste Mann im Heere nach Achill, wie Homer in der angezogenen Stelle sagt, doch sonst „kein tüchtiger Held, und gering nur war sein Gefolge“. — Aber die kleine Insel Syme wollte doch auch ihr Stückchen Ruhm haben!

2) D. h. der Beredsamkeit und Sprache des wirklichen, öffentlich zum Volke sprechenden Redners.

3) Ein trefflicher Vergleich! Die perspektivische Dekorationsmalerei (Skiagraphie) von Anaxagoras, und besonders von Sophokles (Arist. Poet. V, §. 9) ausgebildet, von andern, wie Apollodoros „dem Skiagraphen“, auf eine hohe Stufe geführt (Müller, Handb. der Kunstarchäol. §. 136, S. 140), in der römischen Kaiserzeit in's Monströse ausartend, stand zur Zeit des Aristoteles auf der höchsten Stufe der Vollkomenheit.

4) Der griechische Ausdruck ([illegible]) bedeutet beides.

5) Wie in solchen Processen zu Athen, — denn es ist immer von Athen die Rede — wo ein „Schiedsrichter“ (Diätet) den Richterstuhl einnahm. V. K. F. Herrmann, Gr. Staatsalterthümer §. 145.

6) Im Angesichte einer großen Anzahl von Richtern und eines entsprechenden Publikums. Vgl. die Art, wie Cicero pro Dejotaro Kap. 2 diesen Umstand benutzt.

wo es auf Stimme, und ganz besonders, wo es auf starke Stimme ankommt. — Was nun den sprachlichen Ausdruck der epideiktischen Rede [1]) anlangt, so ist derselbe vorzugsweise schriftstellerisch, denn sie ist auf die Lektüre berechnet. In zweiter Linie steht der Styl der gerichtlichen Rede [2]).

6. Wenn man außerdem in rhetorischen Anleitungen noch weitere Unterabtheilungen in Betreff des sprachlichen Ausdrucks macht, wie z. B., daß er anmuthig und erhaben sein müsse, so ist das Ueberfluß. Warum nämlich sollte er dieß in höherem Grade sein müssen, als maßvoll und edel und was es sonst noch für Tugenden des sittlichen Menschen gibt? Denn daß er anmuthig sei, wird ohne Zweifel aus der Beobachtung der von mir aufgestellten Grundsätze folgen, falls ich anders das Wesen eines guten sprachlichen Ausdrucks richtig bestimmt habe. Denn was sagt z. B. meine Bemerkung, daß er deutlich und nicht gemein, sondern angemessen sein müsse? Doch wohl, daß er weder, wenn er weitschweifig ist, deutlich sein kann, noch wenn er an Knappheit leidet, sondern offenbar nur, wenn er sich in schicklicher Mitte hält. Und was die Anmuth des sprachlichen Ausdrucks anlangt, so wird sie nach meiner Anleitung aus der gehörigen Mischung des Gewöhnlichen und des Fremdartigen mit hinzukommender Hülfe des Rhythmus resultiren, wie die Eigenschaft, zufolge deren der sprachliche Ausdruck Ueberzeugung bewirkt, aus seiner Eigenschaft des Angemessenen resultirt.

So viel genügt über den sprachlichen Ausdruck, sowohl was allgemein betrachtet alle Gattungen, als was jede im Besondern angeht. Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, von der Anordnung zu reden.

Dreizehntes Kapitel.

Jede Rede hat zwei Theile. Nothwendig nämlich hat der Redner erstens die Sache anzugeben, um die es sich handelt, und sodann

1) D. h. der rein virtuosistischen Kunst- und Prunkrede. S. die Anm. zu III, Kap. 3, §. 3.

2) Dieß Urtheil des Arist. führt Quinctilian an III, Kap. 8. §. 63.

den Beweis zu führen. Die Sache angeben, ohne den Beweis zu führen, oder den Beweis führen, ohne daß man zuvor gesagt hat, um was es sich handelt, ist daher ein Ding der Unmöglichkeit. Denn wer beweist, der beweist etwas, und wer eine sachliche Einleitung vorausschickt, der thut es zum Zweck eines hinterher zu führenden Beweises.

2. Von diesen zwei Theilen ist also der erste die Behauptung, der andere die Beglaubigung, statt welcher Kunstausdrücke man auch sagen könnte, der erste Theil enthalte das Problem, der andre den Nachweis.

3. Heutzutage aber machen die Rhetoriker lächerliche Eintheilungen [1]). Denn was sie „Erzählung" nennen, ist doch offenbar lediglich und allein der gerichtlichen Rede eigen; aber in der rein künstlerischen, oder in der Staatsrede, wie kann da, was sie unter „Erzählung" verstehen, Platz haben? oder ihre „Widerlegung des Gegners", oder ihr rekapitulirender „Epilog der Beweisgründe"? Ein „Eingang" (Proömium), ferner eine „entgegenstellende Vergleichung", eine „Rekapitulation" sind allerdings in Staatsreden dann möglich, wenn Widerspruch gegen die Ansicht des Redners stattfindet, wie ja auch Anklage und Vertheidigung oftmals in einer solchen Rede vorkommen können, aber jedenfalls nicht, insofern sie eine Rath ertheilende ist [2]). Ist ja doch selbst der Epilog nicht nothwendiger Bestand-

---

[1]) Wie zu Ende des vorhergehenden Kapitels, so polemisirt Aristoteles auch hier, und zwar in sehr harten Ausdrücken, gegen die Unwissenschaftlichkeit und den Mangel an scharfer, logischer Bestimmtheit bei den früheren und gleichzeitigen Rhetorikern. Hier hat er es zu thun mit der, wie er sich ausdrückt, „lächerlichen" Manier, die Rede im Allgemeinen, und ohne Rücksicht darauf, zu welcher von den drei Gattungen der Beredsamkeit (s. 1, Kap. 3) sie gehöre, in eine Menge von Theilen mit besondern Benennungen zu zerlegen; eine Manier, welche später noch mehr überhand nahm. (Vgl. Spengel a. a. O. p. 226.) Seine Widerlegung ist ebenso einfach als schlagend.

[2]) Sondern (füge man hinzu) insofern sie dieß eben nicht ist, d. h. insofern der zufällige Umstand, daß sich bei einer deliberativen Rede, wo es darauf ankommt, seine Ansicht, seinen Rath mitzutheilen, der Redende genöthigt sieht, die eigne Meinung, den eignen Rath gegen die von Andern abgegebenen Vota zu vertheidigen, jene anzugreifen, vergleichende Rekapitulationen anzustellen u. s. w. — Ich lese übrigens die Stelle so: ἀλλ᾽ οὐχ ᾗ συμβουλή. Ἀλλ᾽ ὁ ἐπίλογος, ἔτι οὐδὲ παντὸς κτλ.

theil jeder gerichtlichen Rede, z. B. dann nicht, wenn die Rede kurz, oder die Sache, um die es sich handelt, leicht im Gedächtniß zu behalten ist. Denn nur von der Länge pflegt man etwas in der Form eines Epilogs abzusondern.

4. Es bleibt also dabei: nothwendige Eintheilungsglieder jeder Rede sind: Behauptung und Beglaubigung. Diese sind das, was jede Rede zu einer solchen macht. Will man diese Zahl der Glieder noch steigern, so kann man allerhöchstens Eingang, Behauptung, Beglaubigung und Epilog aufstellen; denn die „Widerlegung des Gegners“ fällt unter die Mittel der Beweisführung und die „vergleichende Zusammenstellung“ ist nur eine Verstärkung der eignen Gründe, und ist somit nur ein Theil dessen, was zur Beglaubigung gehört, denn der, welcher diese Form (der vergleichenden Zusammenstellung) anwendet, der will etwas damit beweisen. Allein diesen Zweck hat der „Eingang“ nicht, und ebenso wenig der Epilog, denn derselbe dient bloß dazu, noch einmal die wesentlichen Punkte in's Gedächtniß zurückzurufen.

5. Freilich, wenn Einer so wunderliche Eintheilungen aufstellt, wie es Theodoros und seine Schule [1]) thun, da erhalten wir eine eigne „Erzählung“ und eigne „Ergänzungserzählung“ und eine eigne „Vorerzählung“, eine eigne „Widerlegung“ und eine eigne „Ergänzungswiderlegung“. Man soll aber nur da für etwas eine eigne Benennung setzen, wo es sich um eine bestimmte und von andern unterschiedne Art handelt. Ist dieß nicht der Fall [2]), so werden solche spezielle Benennungen leer und kindisch, wie bei Likymnios [3]) in seiner rhetorischen Anleitung, wenn er Benennungen, wie „vor dem Winde fahren“, „Laviren“ und „Triebknoten“ braucht.

---

[1]) S. zu II, 3, §. 28, Anmerk. 6. Aristoteles stimmt in diesem Urtheile über den Rhetoriker Theodoros von Byzanz fast wörtlich überein mit Platon, der im Phädros (p. 261 C, p. 266 E) gleichfalls mit ironischem Spotte seiner rhetorischen Künsteleien gedenkt.

[2]) D. h. bilden die Dinge, für die man eigne Benennungen festsetzt, nicht bestimmte spezielle und spezifische Unterschiede.

[3]) S. zu III, Kap. 2, §. 13. Anm. 22.

Vierzehntes Kapitel.

Der Eingang (Proömium) ist nun also der Anfang der Rede, er ist, was in der Poesie der Prolog und in der Instrumentalmusik das Vorspiel. Denn alle drei sind Anfänge und so zu sagen Anbahnung zu dem, was folgt.

Was das Vorspiel anlangt, so ähnelt es dem Eingange der (epideiktischen) virtuosistischen Kunstreden. Denn so wie die Instrumentalmusiker immer irgend einen musikalischen Satz, den sie grade meisterhaft spielen können, als Vorspiel vortragen und denselben dann als Einleitung [1]) mit dem Hauptstück verbinden, ebenso muß auch der Schriftsteller bei der Abfassung von epideiktischen Kunstreden verfahren: nämlich er muß zuerst irgend welchen beliebigen Gedanken ausführen, und darauf unmittelbar in geschickter Verbindung sein Thema anschlagen; wie es denn auch in der That alle Redner dieser Gattung machen. Ein Beispiel ist der Eingang zu Isokrates' „Helena"; denn der Natur der Sache nach haben die Eristiker und Helena nichts mit einander gemein [2]). Dabei hat man noch den Vortheil, daß, wenn man solchergestalt ein wenig abschweift, dieß der Rede zu gut kommt, indem es sie nicht völlig eintönig werden läßt.

2. Der rednerische Eingang der epideiktischen Reden wird hergenommen von einem Lobe und einem Tadel. So z. B. beginnt Gorgias seine Olympische Rede mit einem Lobe: „Von vielen würdig bewundert zu werden, Ihr Männer von Hellas" — und nun folgt das Lob derer, welche die Festversammlungen gestiftet [3]); Isokrates dagegen beginnt [4]) mit einem Tadel: „daß sie (die Stifter der Festver-

---

[1]) Was ἐνδόσιμον sei, ersieht man am Besten aus Arist. Polit. VIII, Kap. 4, §. 3. Die genaue etymologische Erklärung des griechischen Worts Prooimion gibt Quinctil. IV, §. 1—3.

[2]) In dem Eingange zu seiner „Lobrede auf die Helena" handelt nämlich Isokrates von der Sucht der Sophisten (Eristiker), für ihre Kunstreden die sonderbarsten Gegenstände zu wählen. Knebel.

[3]) Bruchstück einer verlorenen, im Alterthum sehr berühmten Rede des Gorgias.

[4]) Nämlich: seinen Panegyrikus, dessen Anfangsworte Aristoteles hier aus dem Gedächtnisse, und daher abweichend von dem heutigen Texte, anführt.

sammlungen) die körperlichen Vorzüge durch Ehrengeschenke auszeichneten, während sie für die geistigen Größen keinerlei Kampfpreis gestiftet hätten." — 3. Auch mit einem Rathe kann man den Eingang machen, wie z. B. wenn man sagt: „die wackern Männer zu ehren, sei Pflicht und deßhalb wähle er, der Redner, den Aristides zum Gegenstande seiner Lobrede"; oder wenn es heißt: „es sei billig, grade solche Männer zu ehren, die in der Meinung der Menschen weder gepriesen, noch als Schlechte dastehend bisher in ihrer Tüchtigkeit nicht erkannt seien, wie Alexandros der Priamide." Denn ein Redner, der so spricht, gibt einen Rath [1]). — 4. Endlich macht man den Eingang auch wohl in der Weise, wie bei den gerichtlichen Reden, d. h. von Motiven, welche auf das Zuhörerpublikum berechnet sind, wenn das Thema der Rede ein ungewöhnliches (paradoxes) ist, oder ein schwieriges, oder ein von Vielen besprochenes ist, und wenn es gilt, die Nachsicht des Zuhörers zu gewinnen, wie es Chörilos [2]) macht mit seinem:

Jetzt nun, wo alles vertheilt ist —

Also: die Eingänge der epideiktischen Reden bildet man aus den hier aufgezählten Stoffen: aus einem Lobe, aus einem Tadel, aus einer Anmahnung, aus einer Abmahnung, aus Motiven endlich, die auf den Zuhörer berechnet sind, und zwar sind die Einleitungsthemata entweder der folgenden Rede fremd, oder ihr verwandt.

---

1) Welche Reden hier Aristoteles im Sinne hatte, wissen wir nicht. Einer Lobrede auf Alexandros (Paris) gedenkt Aristoteles oben II, 23, §. 5, §. 8. II, 24, §. 7 und §. 9, ohne Nennung des Verfassers.

2) Chörilos von Samos (467—402 v. Chr.), Zeitgenosse des Euripides, war der erste hellenische Dichter, der das alte heroisch-mythische Gebiet in seiner epischen Dichtung verließ, und den Stoff derselben aus der nächsten historischen Vergangenheit zu nehmen wagte. Sein Epos besang nämlich den Sieg der Hellenen über Xerxes und er entschuldigte im Eingange (Proëmium) diese seine Neuerung und Kühnheit in Versen, von denen Arist. hier nur einige Worte anführt, und die vollständiger (s. Näke, fragm. Choerili p. 104) lauten:

„Wahrlich, ein Glücklicher war damals der Meister des Sanges,
Welcher den Musen sich weihte, da ungemäht noch die Flur stand.
Jetzt nun, wo Alles vertheilt ist und Schranken haben die Künste,
Stehn wir, die Letzten, zurück im Wettlauf, und es gelingt nicht,
Wie auch spähe der Blick, in neuen Bahnen zu fahren."

Was dagegen die Eingänge der gerichtlichen Reden anlangt, so ist festzuhalten, daß sie dieselbe Bedeutung haben, wie bei den Dramen die Prologe und bei den epischen Gedichten die Proömien; — denn die Eingänge der dithyrambischen Gedichte gleichen vielmehr denen der epideiktischen Reden, wie z. B.:

Um dich und deiner Gaben willen, sei's Kriegsbeute[1]) —

6. Dagegen in den gerichtlichen Reden und in den epischen Gedichten ist das Proëmium eine Hinweisung[2]) auf das Thema der Rede, damit die Zuhörer vorher wissen, wovon die Rede handelt, und ihre Aufmerksamkeit nicht im Ungewissen schwebe; denn das Unbestimmte zerstreut. Wer also den Anfang gleichsam faßbar in die Hand gibt, der bewirkt, daß der Zuhörer sich daran halte, und so seiner Rede folgen kann. — Dieß ist der Sinn von dem:

Singe, o Göttin, den Zorn —

und von dem:

Nenne den Mann mir, o Muse —

und von dem:

Führe zu anderer Mähr: wie einst aus Asiens Landen
Kam nach Europa gewaltiger Krieg —[3])

Auch die Tragiker geben solche Andeutungen über die jedesmalige dramatische Handlung, und wenn nicht gleich von vornherein — wie Euripides, der jedoch dieß im Prologe zu thun pflegt — so doch im Verlaufe des Stücks, wie das auch Sophokles thut mit seinem:

Mir war der Vater Polybos —[4])

---

[1]) Anfang irgend eines uns unbekannten dithyrambischen Gedichts.

[2]) Ein Kunstausdruck. Dionys. Halic. Urtheil über Thukydides Kap. 3 (p. 112, Krüger) sagt: „die Verfasser rhetorischer Anleitungen nennen Hinweisungen der Reden (δείγματα τῶν λόγων) das Abfassen von Proömien, indem sie darin die Angabe des Hauptinhalts der folgenden Entwicklung begreifen.

[3]) Könnte aus Chörilos' oben erwähntem Epos sein.

[4]) Ich gebe die Uebersetzung dieser dunklen Stelle nur als einen Erklärungsversuch. Vielleicht sind Andre glücklicher. Der Gegensatz scheint mir darin zu liegen, daß Aristoteles jene „Andeutungen des Inhalts“ scheidet in solche, welche die tragischen Dichter, wie Euripides, gleich am Anfange des Stücks, oder im Prologe geben, und in solche, welche im Stücke selbst (wie bei Sophokles König Oedipus 787 ff.) vorkommen.

Und die Komödie verfährt ebenso. — Das nothwendigste Geschäft des Proömiums, welches zugleich das eigenthümliche Wesen desselben ausmacht, ist dieses: anzugeben, welches der Endzweck sei, um dessentwillen die Rede gehalten wird. Ist daher dieser an sich klar, und ist die Sache, um die es sich handelt, von geringem Umfange, so hat man kein Proömium nöthig.

7. Alle die andern Wendungen [1]), die man sonst noch zu gebrauchen pflegt, sind lediglich Recepte gegen gewisse Uebelstände, und zwar Recepte, die für alle Arten von Reden und Eingängen anwendbar sind. Sie werden hergenommen theils von der Persönlichkeit des Redners, theils von der Natur des Zuhörerpublikums, oder der Sache, um die es sich handelt, oder von der Persönlichkeit des Gegners. Auf die Persönlichkeit des Redners und seines Gegners bezieht sich Alles, was darauf hinzielt, eine üble Meinung von denselben entweder zu beseitigen, oder zu bewirken. Doch ist hier das Verfahren ein verschiedenes. Hat der Redner nämlich zu vertheidigen, so wird er an erster Stelle von dem reden, was eine üble Meinung zu erwecken geeignet ist; hat er dagegen anzuklagen, so wird er dieß in seinem Schlußworte thun. Das Warum begreift sich leicht. Der Vertheidigende nämlich muß, sobald es darauf ankommt, sich selbst in Scene zu setzen, nothwendig erst vorher die Hindernisse aus dem Wege räumen, er muß also an erster Stelle die gegen ihn vorhandene üble Meinung beseitigen [2]); hingegen der, welcher von dem Andern eine üble Meinung erregen will, muß dieß im Schlußworte thun, damit es besser im Gedächtniß der Zuhörer haftet.

Was zweitens die auf den Zuhörer berechneten Wendungen betrifft, so entspringen sie theils aus der Absicht, ihn günstig zu stimmen, theils ihn aufzubringen, ja zuweilen auch nur seine Aufmerksamkeit zu erregen, oder auch wohl umgekehrt denselben abzuleiten; denn nicht immer ist es zuträglich, seine Aufmerksamkeit zu spannen, weßhalb denn auch gar manche Redner ihr Publikum zum Lachen zu

---

[1]) Aristoteles polemisirt hier wieder gegen andere Rhetoriker, welche noch andere Arten von Eingangswendungen angeben, die, wie er sagt, dem Eingange, als solchem, nicht wesentlich sind.

[2]) Wie dieß z. B. Cicero zu Anfang seiner Rede für Milo thut.

bringen suchen [1]). Zur Willigkeit, sich belehren zu lassen [2]), werden dagegen den Zuhörer alle diese Wendungen hinführen, sobald der Redner dieß will, und so auch besonders, wenn es ihm gelingt, sich seinem Publikum im Lichte eines rechtschaffenen Mannes darzustellen; denn solchen Leuten leiht man vorzugsweise gern ein williges Ohr. — Was ferner die Aufmerksamkeit betrifft, so schenkt man dieselbe Allem, was groß ist, was uns selbst angeht, was unsere Bewunderung zu erregen geeignet, oder uns angenehm und erfreulich ist. Der Redner muß also nie schließen lassen, daß seine Rede von solchen Dingen handeln wird. Will er dagegen keine aufmerksamen Zuhörer haben, so muß er ihnen die Meinung beibringen, daß die Sache geringfügig, daß sie für sie von keinem Interesse, daß sie unangenehmer Art sei.

8. Man beachte aber wohl, daß alle derartigen Regeln sammt und sonders außerwesentlich [3]) sind. Sie sind nämlich auf einen Zuhörer berechnet, der untüchtig ist, und auf Dinge hinhört, die nicht zur Sache gehörig sind; denn nehmen wir an, daß er nicht ein solcher ist, so bedarf es gar keines Eingangs, sondern höchstens nur einer hauptsächlichen Angabe des Gegenstandes, um den es sich handelt, damit doch der Leib der Rede so zu sagen ein Haupt habe. 9. Die Aufgabe ferner, die Zuhörer aufmerksam zu machen, ist allen Theilen der Rede gemeinsam, da, wo immer es erforderlich ist; denn ihre Aufmerksamkeit erlahmt überall eher, als grade am Anfange. Es ist daher lächerlich, diese Regel [4]) für den Anfang aufzustellen, wo grade Alle vorzugsweise aufmerksam zuhören. — Also: überall, wo es an der Zeit ist, da hat der Redner Wendungen einzustreuen, wie: „Und merkt mir gut auf, denn was ich hier sage, geht keineswegs bloß mich, sondern ebenso sehr Euch selbst an.“ Oder wie: „gebt

[1]) Wer Lord Palmerstons Rede genau verfolgt hat, wird wissen, daß derselbe diese von Aristoteles hier angeführte Taktik, sowie den weiter unten (Kap. 19, §. 6) von Aristoteles angeführten Rath des Georgias, sich wohl gemerkt hat; der ehrliche Quinctilian dagegen (IV, 1, §. 37) hat die Bedeutung der Aristotelischen Bemerkung gar nicht verstanden, die sich aus §. 8 klar ergibt.

[2]) D. h. auf die Darstellung des Redners beistimmend einzugehen.

[3]) D. h. daß sie eigentlich gar nicht zur Sache gehören (ἔξω τοῦ λόγου), die Rhetorik sich gar nicht damit zu beschäftigen hat. Vgl. I, Kap. 1, §. 3 ff.

[4]) Daß man die Aufmerksamkeit erregen müsse.

wohl Acht, denn ich werde Euch jetzt etwas so Furchtbares — oder so Wunderbares — sagen, dergleichen Ihr noch niemals gehört habt." — Dieß ist es, was Prodikos meinte, wenn er sagte: „so oft seine Zuhörer schläfrig würden, schiebe er ihnen ihre für die Vorlesung gezahlten fünfzig Drachmen in's Gewissen [1])".

10. Daß aber in solchen, auf den Zuhörer berechneten Wendungen der Zuhörer nicht als solcher schlechtweg [2]) betrachtet wird, liegt auf der Hand. Denn in den „Eingängen" suchen alle Redner entweder eine üble Meinung von Andern zu erwecken, oder Befürchtungen, die sie hegen, zu beseitigen. Man denke nur an das:

Herr, nicht gerade sag' ich, daß ich Eilens halb — [3])

(und an das):

Was braucht's der Vorred' — [4]).

Auch die, welche eine üble Sache entweder wirklich, oder nach der Ansicht der Leute haben, bewegen sich in solchen Eingangsumschweifen, weil es für sie besser ist, auf jedem andern Gebiete zu verweilen, als auf dem der Sache. Daher kommt es auch, daß unsere Dienstboten nie gradezu das sagen, wonach man sie fragt, sondern immer um die Sache herumgehen und entschuldigende Vorreden machen.

---

[1]) Prodikos, der aus Platon bekannte, berühmte Sophist und Redekünstler, hielt Vorlesungen für Honorar, und zwar war dasselbe von verschiedener Höhe. Es gab Vorlesungen, wo das Eintrittshonorar nur eine Drachme (= 7 Sgr.) betrug, während er sich seine Hauptvorlesung (welche über die Methode handelte, wie man das Wesen der Dinge aus der sprachlichen Bezeichnung derselben durch Worte [ἐκ τῶν ὀνομάτων] erkennen könne) mit fünfzig Drachmen bezahlen ließ, worüber der Platonische Sokrates im Kratylos (p. 384 B.) so heiter spottet. Aus unserer Aristotelischen Stelle sehen wir zugleich, daß der geistreiche Sophist selbst seine „Vögel" sehr richtig zu behandeln verstand. (Vgl. Welcker im Rhein. Mus. I, S. 25.) — Andere übersetzen: „schiebe er etwas ein aus dem Fünfzigdrachmenvortrage".

[2]) D. h. nicht als bloßer, unbefangner Zuhörer.

[3]) Eingang der Rede des „Wächters" in Sophokles' Antigone V. 223. Wie Schade, daß Aristoteles hier nur die ersten Worte anführt! Wir würden sonst wissen, wie es zu seiner Zeit mit dem Sophokleischen Texte aussah, der auch in dieser Rede arge Entstellungen erlitten hat. S. Schöll in seiner Uebers. S. 95 ff.

[4]) Euripides' Iphig. in Tauris V. 1131.

11. Wie man den Zuhörer wohlwollend stimmen soll, ist bereits angegeben [1]), wie denn auch über die anderweitige Beeinflussung desselben früher gehandelt worden ist. Weil es aber ganz richtig heißt:

Gib, daß ich bei den Phäaken so Lieb' antreff', als Erbarmen —[2])

so will ich hier [3]) nur noch bemerken, daß der Redner sich diese beiden zum Ziele setzen muß. Bei den epideiktischen Reden hat der Redner den Hörer glauben zu machen, daß er selbst oder sein Geschlecht, oder sein Stand und Gewerbe, oder sonst irgend etwas, was mit ihm zusammenhängt, Theil habe an dem Lobe und Preise, welchen sein Vortrag enthält. Denn es ist ganz richtig, was Sokrates in der Leichenrede [4]) sagt: „Es ist nicht schwer, Athener vor einer Versammlung von Athenern zu loben, wohl aber vor einer Versammlung von Lakedämoniern." —

Was endlich die Staatsrede anlangt, so sind ihre Eingänge aus denen der gerichtlichen zu entnehmen, ihrer Natur nach aber bedarf sie derselben am wenigsten. Denn theils wissen hier die Zuhörer, um was es sich handelt, theils erfordert der Gegenstand selbst keinen „Eingang", es sei denn, daß der Redner auf seine Persönlichkeit, oder auf die der gegen seine Ansicht Sprechenden einzugehen hat, oder in Fällen, wo die Zuhörer dem Gegenstande nicht denselben Grad von Wichtigkeit beilegen, den er selbst ihm beigelegt wissen will, sondern entweder einen größeren, oder einen geringeren. In solchen Fällen tritt für den Redner die Nothwendigkeit ein, im ersten: entweder eine üble Meinung wider seine Gegner zu erwecken, oder eine gegen ihn selbst erweckte zu beseitigen; im zweiten: den Gegenstand entweder zu steigern, oder seine Wichtigkeit zu verkleinern. Dazu bedarf er dann eines „Einganges". Zuweilen aber auch bloß des Anstandes halber, wenn sie keinen regelrechten Eingang hat. Als ein solches erscheint z. B. Gorgias' „Lobrede auf die Eleer", wo der Redner, ohne sich vorher irgendwie auf Fechterart in Positur zu setzen und auszulegen, sofort mit seinem: „Elis glückselige Stadt" — beginnt.

---

1) S. oben II, Kap. 4.
2) Homer Odyssee VI, 327.
3) D. h. in Betreff der gerichtlichen Reden.
4) In Platon's Menexenos p. 235 d. S. oben I, 9, §. 30.

Fünfzehntes Kapitel.

Was die Verunglimpfung betrifft, so ist der erste Gesichtspunkt der: daß man überhaupt die Mittel und Wege kennen muß, eine üble Meinung zu beseitigen. Denn es macht keinen Unterschied, ob solche üble Meinung durch die Rede eines Andern oder sonstwie hervorgerufen ist. Das Verfahren ist also hier ein ganz allgemeines. 2. Ein zweites Verfahren ist, daß man gradezu auf den Streitpunkt losgeht, und darzuthun sucht, entweder die Sache sei gar nicht wahr, oder sie sei keine Verletzung irgend Jemandes, oder keine Schädigung der betreffenden Person, oder sie sei nicht so bedeutend, oder sie sei kein Unrecht, oder kein großes, oder sie sei nicht schimpflich, oder sie habe nichts auf sich; denn um diese Bestimmungen dreht sich immer der streitige Punkt. So machte es Iphikrates in seinem Handel wider Nausikrates [1]); er gab zu, er habe gethan, was jener sagte, und habe ihn geschädigt, aber er habe damit kein Unrecht begangen. — Ist man aber in der Lage, Unrecht gethan zu haben, so kann man eine Kompensation dafür aufstellen, indem man sagt: „wenn es schädigend war, so war es doch rühmlich", oder: „wenn es kränkend war, so war es doch heilsam", und dergleichen mehr.

3. Ein drittes Verfahren ist, daß man sagt: „es sei ein Versehen, oder ein unglücklicher Zufall, oder etwas Unfreiwilliges, wie z. B. in letzterer Beziehung Sophokles [2]) sagte: „er zittere allerdings, aber nicht, wie seine Verleumder sagen, um als schwacher Greis zu erscheinen, sondern unfreiwillig; denn es sei nicht seine Wahl, daß er achtzig Jahre auf dem Rücken habe." Deßgleichen kann man den Zweck einer Handlung als Kompensation geltend machen und sagen:

---

[1]) Von diesem Prozesse wissen wir sonst nichts. Nausikrates war ein Redner aus der Schule des Isokrates.

[2]) Die hier mitgetheilte Antwort scheint auf den Prozeß zu gehen, welchen der greise Tragiker mit seiner Familie gehabt haben soll. Diese Episode aus dem Leben des Sophokles ist zwar noch nicht völlig aufgeklärt (s. Schöll's Einleitung zur Uebers. des Oedip. Kolon.); aber soviel scheint doch aus unsrer Aristotel. Stelle hervorzugehen, daß Aristoteles diese Antwort des greisen Dichters (welche an das berühmte Wort: „Du zitterst . . . .? — „Ja, vor Kälte!" erinnert) aus einer Vertheidigungsrede oder Schrift desselben entnahm.

man habe nicht den Willen gehabt, zu schädigen, sondern das und das zu thun; oder auch: man habe nicht die Absicht gehabt, das zu thun, was einem Schuld gegeben wird, sondern es sei nur Zufall gewesen, daß der Andere dadurch geschädigt worden, „ich verdiente aber, daß man mich hasse, wenn ich es in solcher Absicht gethan hätte.“ 4—5. Ein anderes Verfahren ergibt sich in dem Falle, wenn man nachweist, daß der Anschuldigende, sei es jetzt oder in früherer Zeit, entweder in eigner Person, oder durch einen ihm Nahestehenden von derselben Beschuldigung mitbetroffen ist [1]. Ein anderes, wenn Andere nachweislich mitbetroffen werden, von denen Jedermann zugeben muß, daß die Anschuldigung sie nicht treffe. Z. B.: „Wenn ein sauberes Aeußere den Ehebrecher kennzeichnet, so muß nach dieser Logik auch der und der ein solcher sein.“

6. Ein anderes Verfahren beruht auf dem Nachweise, daß es Fälle gab, wo der Anschuldigende Andere anschuldigte, oder ein Anderer ihn selbst, oder wenn ohne direkte Anschuldigung Leute in solchem Rufe standen, wie der sich Vertheidigende jetzt, und wo dann doch an den Tag kam, daß sie unschuldig waren. 7. Ein anderes Verfahren besteht darin, daß man dem Anschuldiger die Anschuldigung zurückgibt, denn dann kann man sagen: es ist doch ungereimt, daß bei einem Menschen, der selbst nicht zuverlässig ist, seine Worte als zuverlässig gelten sollen. — 8. Wieder ein anderes Verfahren ist das, wenn man geltend macht, daß über die Sache bereits die Entscheidung gefällt ist, wie das Euripides that, gegen Hygiainon, der ihn in dem Prozesse über den Gütertausch beschuldigte: er sei ein Gotteslästerer, denn er habe ja den Meineid empfohlen mit seinem Verse [2]:

„Die Zunge schwur, doch unbeeidet ist mein Herz.“

---

[1] Was z. B. in der Rede für Ligarius (Kap. 1 u. 3) von Cicero geltend gemacht wird.

[2] Euripides Hippolyt. v. 612, Valck., und daselbst die Anmerk. des gelehrten Holländers (p. 229—231, Leipz.). Von dem Prozesse des Dichters mit dem Hygiainon, oder wie Valckenaer ihn schreibt, Hygiainontos, wissen wir nichts mehr. Aber das lernen wir aus dieser Stelle, daß die Dichter wegen Unsittlichkeit ihrer Dichtungen verklagt werden konnten, und daß Euripides für jenen im Alterthum vielfach angefochtenen Ausspruch einem Gerichte, das für

Euripides sagte nämlich: „Der Ankläger selbst begehe hier ein Verbrechen, indem er die bei dem dionysischen Festwettstreite gefällten Entscheidungen vor die Gerichte zu ziehen sich erlaube. Denn dort habe er bereits für diese Worte Rede gestanden, oder werde er noch einmal Rede stehn, wenn jener Lust habe, ihn dort anzuklagen."

9. Ein anderes Verfahren besteht darin, daß man die Anschuldigung selbst zum Gegenstande der Anklage macht, daß man hervorhebt, wie enorm sie sei, und wie dieses den Standpunkt der abzugebenden Urtheile der Richter gänzlich zu verändern suche, und daß der Gegner kein Vertrauen auf seine Sache haben müsse (wenn er zu solchen Verläumdungen greife). — 10. Ein beiden Parteien gemeinsames Verfahren besteht ferner darin, daß man bestätigende Thatsachen beibringt. So z. B. macht im „Teukros" [1]) Odysseus geltend (um zu beweisen, daß Teukros den Trojanern geneigt sei): „Teukros sei dem Priamos blutsverwandt, denn Hesione sei ja eine Schwester des Priamos"; Teukros dagegen macht geltend, daß sein Vater Telamon dem Priamos Feind sei, und daß er selbst die Späher [2]) nicht verrathen habe.

11. Ein anderes Verfahren, dessen sich der Anschuldigende mit Vortheil bedienen kann, ist: während man Unbedeutendes lang und breit lobt, Bedeutendes kurz und scharf zu tadeln, oder, nachdem man von dem Gegner vieles Gute ausgesagt hat, einen einzigen Punkt,

---

diesen Zweck niedergesetzt und mit den Festbehörden der Dionysien verbunden war, Rede zu stehen hatte, sowie, daß es ihm gelang, sich zu rechtfertigen. Daß trotzdem sein Gegner die Beschuldigung auf's Neue vorbrachte, das bezeichnete Euripides in seiner Gegegenrede als Unrecht, ja als ein Vergehen gegen die Behörde, welche bereits ihre Entscheidung abgegeben hatte.

[1]) S. zu Buch II, Kap. 23, §. 7. Hesione war die Gattin Telamons, des Vaters von Teukros (Apollodor. III, 10, 8). Wie es scheint, suchte Odysseus in der verlornen Sophokleischen Tragödie „Teukros" diesen Helden als im Einverständniß mit den Trojanern darzustellen.

[2]) Teukros wird bei Sophokles gesagt haben: „wenn ich der Troer Freund wäre, so hätte ich ihnen sicher verrathen, daß die Hellenen Späher zu ihnen abzusenden beschlossen hätten, die sie dann hätten fangen und tödten mögen." Die „Späher" waren aber Odysseus und Diomedes, die das „Palladion" raubten, ohne dessen Besitz die Griechen Troja nicht erobern konnten (s. Virgil. Aen. II, 165 ff.) und dazu die Anmerkung des Servius).

der aber für die vorliegende Sache von entscheidender Wichtigkeit ist, zu tadeln. Leute, die so verfahren, sind die feinsten und schlimmsten Verdächtiger, denn ihr Bestreben geht darauf aus, uns durch unsere eignen guten Eigenschaften zu schaden, indem sie dieselben mit dem Schlimmen vermischen.

Ein Verfahren endlich, das sich sowohl der Verunglimpfende, als der Rechtfertigende zu Nutzen machen kann, besteht darin, daß der erstere bei der Möglichkeit vieler Absichten bei einer Handlung die schlimmere auswählt und hervorhebt, um den Charakter des Angeschuldigten zu verunglimpfen, wohingegen der Rechtfertigende die bessere Absicht geltend zu machen sucht. Also z. B. wenn es sich fragt, weßhalb Diomedes grade den Odysseus zum Begleiter wählte [1]), so wird der Eine sagen: „weil er ihn für den Tapfersten hielt“, der Andere dagegen wird sagen: „Nein, sondern weil dieser allein als ein Feiger ihm den Ruhm nicht streitig machen konnte“.

Soviel von der Verunglimpfung.

Sechzehntes Kapitel.

Was die „Erzählung“ anlangt, so bildet sie in den epideiktischen Reden kein hintereinander fortlaufendes Ganze, sondern viele gesonderte Theile. Es ist nämlich allerdings erforderlich, die Thatsachen vorzutragen, auf welchen die Rede basirt. Denn die Rede ist zusammengesetzt, und indem sie erstens ein außerhalb der Kunst liegendes Element hat, — denn der Redner ist ja nicht Urheber der Thatsachen, — und zweitens ein aus der Kunst hervorgehendes, nämlich die Führung des Nachweises, daß etwas wirklich wahr sei, im Falle es unglaublich erscheint, oder daß es von der und der Beschaffenheit, oder von der und der Größe und Bedeutung, oder dieß Alles insgesammt sei.

2. Grade dieß ist nun aber der Grund, weßhalb der Redner in manchen Fällen nicht Alles hintereinander erzählen darf, weil auf

---

1) Bei dem nächtlichen Unternehmen Il. X, 242 ff. Vgl. Buch II, Kap. 23, §. 20.

diese Art die Beweisführung für die Zuhörer schwer im Gedächtniß zu behalten sein würde [1]). Eine Darstellung also, bei der es heißt: aus den und den Thatsachen geht hervor, daß er tapfer, aus den und den, daß er weise oder gerecht ist, empfiehlt sich auch durch größere Einfachheit und Verständlichkeit, während jene andere kunterbunt und nicht glatt eingehend ist.

3. Sind indeß die Thatsachen, um die es sich handelt, allgemein bekannt, so braucht der (epideiktische) Redner an dieselben nur zu erinnern. Darum bedarf die Mehrzahl der Schauenden überhaupt der Erzählung gar nicht, z. B. wenn es gilt, auf Achilleus eine Lobrede zu halten, denn jedermann kennt seine Thaten. Hat man dagegen eine solche auf Kritias zu halten, so bedarf es einer Erzählung dessen, was er gethan hat, denn das wissen nicht Viele [2]).

4. Heutzutage dagegen stellen die Rhetoriker lächerlicherweise [3]) als Regel auf: „die Erzählung müsse rasch sein." Darauf läßt sich doch wirklich anwenden, was der Bäckermeister dem Teigknetenden, der ihn fragte, ob er den Teig streng oder weich machen solle, zur Antwort gab: „Wie so? kannst du ihn denn nicht machen, wie sich's gehört?" Ebenso ist es auch in unserm Falle. Weitschweifig nämlich soll man allerdings nicht erzählen, ebenso wenig wie man weitschweifig im Eingange, oder bei der Beweisführung sein soll, und so besteht auch hier die „Gehörigkeit" nicht in der Raschheit, oder in Kürze, sondern in der Angemessenheit. Diese aber besteht darin, grade soviel zu sagen, als erforderlich ist, um die Sache, um die es sich handelt, klar zu machen, oder soviel als erforderlich ist, um bei dem Zu-

---

[1]) Es würde einer solchen Darstellung die innere Einheit fehlen, während dadurch, daß die besondern charakteristischen Eigenschaften einer Person zugleich immer durch die beweisenden Thatsachen begründet werden, die Uebersicht erleichtert wird." Biese.

[2]) Victorius und Viele nach ihm nehmen mit Recht an, daß hier eine Lücke im Texte und der Schluß der Auseinandersetzung über die „Erzählung" in der epideiktischen, und der Anfang über die Bedeutung derselben in der gerichtlichen Rede ausgefallen sei.

[3]) „Diese im Ausdrucke ungewöhnlich herbe Polemik ist, wie wir aus Quinctilian (IV, 2, §. 32) wissen, gegen Isokrates gerichtet. Vgl. die Anmerk. zu I, Kap. 9, §. 38 und zu II, Kap. 23, §. 12, und ähnliche harte Ausdrücke III, Kap. 13, §. 3, Kap. 14, §. 8.

hörer die Vorstellung hervorzubringen, daß die Sache geschehen sei, daß Jemand die Schädigung verübt, oder die Rechtsverletzung begangen habe, oder daß die Dinge die Bedeutung haben, die der Redner ihnen beigelegt wissen will, während der Gegner ebenso das Umgekehrte nachzuweisen hat.

5. Nebenbei anbringen in der Erzählung mußt du ferner alle solche Züge, welche deinen [1]) eignen trefflichen Charakter in's Licht setzen, — wie z. B.: „ich aber redete ihm immer mit guten Worten in's Gewissen, doch seine Kinder nicht im Stiche zu lassen", — oder welche die Schlechtigkeit des Andern hervorheben: „er aber erwiderte mir darauf: wo er selbst nur geborgen sein werde, da werde er auch wieder Kinder haben." — [eine Antwort, welche Herodotos von den abgefallenen Aegyptern berichtet] [2]); oder endlich solche Dinge, welche den Richtern angenehm zu hören sind.

6. Was dagegen die Vertheidigung betrifft, so hat sie es weniger mit der Erzählung zu thun, sondern hier handelt es sich weniger darum, nachzuweisen: entweder, daß die Sache überhaupt nicht stattgefunden habe, oder, daß sie nicht schädlich, oder nicht unrecht, oder nicht von der Bedeutung sei. Man hat sich folglich bei dem, was man zugibt, nicht aufzuhalten, außer in sofern es irgendwie Bezug hat auf das, was man bestreitet, wie z. B. wenn man von einer Handlung zugibt, sie sei zwar gethan, aber sie enthalte keine Rechtsverletzung.

7. Ferner, wenn man sich als Vertheidiger auf Erzählung von Dingen, die gethan sind, einläßt, so dürfen es nur solche sein, deren Art und Weise der Verübung nicht Mitleid oder Schaudern bei dem zuhörenden Richter hervorbringt [3]). Ein Beispiel liefert des Odysseus

[1]) Diese Form des „du" und „dein" ist selten bei Arist. Dieses du kehrt in diesem Kapitel und weiterhin öfters wieder §. 9 u. 10, Kap. XVII, §. 7, §. 12. Vgl. oben I, 9, §. 36, II, 22, §. 4.

[2]) S. Herodot II, 30. Die eingeklammerten Worte halte ich für die spätere Interpolation eines Lesers, von dem auch das folgende Einschiebsel §. 9 herrührt.

[3]) Diese Stelle ist von den Uebersetzern und Interpreten fast durchgängig mißverstanden, welche fast alle das μή im Texte mit πραττόμενα verbinden, und wie Knebel (S. 206) durch die künstlichsten Erklärungen zu rechtfertigen suchen. Es gehört aber zu φέρει.

umständliche Erzählung [1]) vor dem Könige Alkinoos, welche vor der Penelope in sechzig Verse [2]) zusammengedrängt ist. Ein anderes Phayllos [3]) im Cyklus und der Prolog im „Oineus“ [4]).

8. Richtig ist es, daß die Erzählung individuell charakteristisch sein muß. Das wird sie aber sein, wenn wir wissen, was einen individuellen Charakter macht. Dazu gehört, wie bekannt, erstens, daß der Redner seine Absicht klar macht; denn wie diese beschaffen ist, so ist auch der individuelle sittliche Charakter beschaffen. Die Beschaffenheit der Absicht aber bestimmt sich je nach der Beschaffenheit des Endzwecks. Darum haben die mathematischen Darstellungen keinerlei Art von individuellem Charakter, denn sie haben kein „weßhalb“ [5]), wohl aber die Sokratischen Reden, denn diese bewegen sich durchaus auf derartigem Gebiete.

9. Andere, den Charakter ausdrückende (ethische) Züge sind solche, die als Folge jeder bestimmten Charaktereigenthümlichkeit hervortreten, z. B. wenn es heißt: „während des Sprechens ging er hin und her“ [6]), denn das ist ein Zug, der hochfahrendes Wesen und Rohheit der Sitten verräth. Deßgleichen, daß der Redner nicht die Sprache des berechnenden Verstandes [7]) führe, wie heutzutage die Redner thun, sondern die Sprache sittlicher Grundsätze, — wie z. B.: „Ich aber wollte so, denn das war meine sittliche Absicht, und wenn es auch nicht zu meinem Vortheile war, so war es doch das bessere

---

[1]) Von Aristoteles im Texte „Alkinoos' Mähr“ (Ἀλκίνου ἀπόλογος) genannt. In dieser ganzen ausführlichen, vier Bücher (IX—XII) umfassenden Erzählung seiner Thaten und Schicksale beruht (will Aristoteles sagen) die Wirksamkeit dieser Ausführlichkeit darauf, daß Odysseus nichts erzählt, was gegen ihn einnehmen könnte, ihn als einen Gegenstand des Schreckens und der Furcht darstellen könnte.

[2]) In unserer heutigen Odyssee (XXIII, v. 265—284) in nur 21 Versen.

[3]) Uns unbekannter epischer Dichter. S. Ulrici I, S. 400.

[4]) Verlornes Trauerspiel des Euripides.

[5]) Aus einem mathematischen Vortrage, einer mathematischen Abhandlung, kann man nicht auf den Charakter des Vortragenden schließen, weil jede Beziehung auf ein Gewolltes (προαίρεσις, τὸ οὗ ἕνεκα) fehlt, und von jedem außerhalbliegenden Zwecke abstrahirt wird.

[6]) Unbekannt woher entnommen.

[7]) Vgl. meine Anmerk. zur Uebersetzung der Aristotel. Poetik Kap. VI, §. 5 u. 6 S. 87.

Theil" [1]), — denn das Erste thut der Kluge, das Zweite der Rechtschaffene, weil der Kluge auf seinen Vortheil ausgeht, der Rechtschaffene dagegen auf das Schöne. In Fällen aber, wo ein die Handlung bestimmender sittlicher Grundsatz nicht einleuchtet, da muß man den bestimmenden Grund direkt anführen; [wie Sophokles thut. Ein Beispiel ist die Stelle aus der Antigone, wo dieselbe als Grund dafür, daß ihr der Bruder mehr am Herzen lag, als Mann und Kinder, anführt: die letzteren könne man wieder bekommen, wenn man sie verlöre,

> Doch wenn zum Hades ging hinab das Elternpaar
> Da sproßt niemals mehr ein Bruder wieder auf] [2].

In Fällen aber, wo du einen Grund nicht in Bereitschaft hast, nun, da mußt du sagen: du wissest recht gut, daß das, was du sagst, unglaubhaft aussehe, aber du seiest nun einmal von Natur ein Mann, der so denke und handle. Denn die Menschen glauben einmal nicht, daß Einer, wenn er die Wahl habe, etwas Anderes thue, als das, was ihm Nutzen bringt.

---

1) Unbekannt woher.

2) Ich habe diesen Satz als unächten Zusatz eines späteren Lesers in Klammern eingeschlossen, froh, den Ruf des Aristoteles davor bewahren zu können, daß er das albernste aller albernen Einschiebsel, mit denen Jophon und Genossen die Tragödie des Sophokles (und nicht bloß die Antigone!) „lang und kalt" gemacht haben, als Sophokleische Poesie bezeichnet, und gar als ein Beispiel geschickter Begründung angeführt hätte. Die Interpolation verräth sich deutlich durch die Sprache (zumal durch das παράδειγμα τὸ ἐκ τῆς Ἀντιγόνης für jeden Kenner Aristotelischer Sprachweise. Was aber die Stelle der Antigone selbst in ihrer heutigen Gestalt angeht, so hat Adolf Schöll Recht gethan, die sechzehn Verse aus dem Texte zu werfen. (Vgl. Schöll zur Uebers. der Antigone S. 139—141, Einl. S. 68). Sie sind das Einfältigste, was je ein Poesieverderber ausgedacht hat, wenn auch noch so viele große Philologen sie gläubig als erhabene Sophokleische Poesie hingenommen haben. Ein Goethe freilich empfand anders. Er hielt diese Verse für das, was sie sind, (Gespräche mit Eckermann III, S. 129), und würde sich sehr gefreut haben, wenn er gewußt hätte, daß schon damals ein scharfsinniger Alterthumsforscher, der freilich wegen seiner paradoxen Form den Philologen ein Greuel war, dieß alberne Einschiebsel als ein solches bezeichnet hatte (s. G. A. Heigl über Sophokles' Antigone und Elektra, Passau bei Pustet 1828, S. 83 u. 124). Was die Aristotelische Stelle betrifft, so hat schon der alte Heidelberger Professor Aemilius Portus (1598) in seinem Commentare (p. 349) die Hand des Interpolators gemerkt. Auch Schöll a. a. O. S. 68 hält das Citat für „gar nicht gesichert".

10. Ferner gibt es der Darstellung eine individuell charakteristische Farbe, wenn man Züge anführt, die mit den Affekten in Verbindung stehen, sowohl allgemeine und den Zuhörern bekannte, die Leidenschaften begleitende Züge, als auch solche, welche speziell an uns, oder an unserm Gegner hervortreten, wie: „er aber entfernte sich, nachdem er einen unheilverkündenden Blick auf mich geworfen hatte“ [1]); und wie Aeschines von Kratylos sagt: „vor Aufregung laut zischend und mit beiden Händen in der Luft herumfahrend“ [2]). — Denn das sind Züge, welche bei den Zuhörern Qualen zu erwecken geeignet sind, weil diese Züge, die ihnen bekannt sind, ihnen als bestätigende Zeichen dessen dienen, was ihnen nicht bekannt ist. In großer Anzahl kann man solche Züge aus Homer entnehmen:

Also sprach sie. Die Greisin verbarg in den Händen das Antlitz [3]) —

denn die, welche zu weinen anfangen, fahren mit den Händen nach den Augen. — Führe dich selbst ferner gleich von vorn herein als einen Mann von bestimmtem Charakter ein, damit deine Zuhörer dich in diesem Lichte sehen, und deine Gegner deßgleichen; thu es aber unvermerkt. Daß dieß leicht ist, kann man an denen sehen, welche eine Botschaft bringen; denn wenn wir von der letzteren auch gar nichts wissen, so machen wir uns doch sofort eine gewisse Vorstellung davon [4]). — Man muß aber an verschiedenen Stellen der Rede erzählen und manchmal grade nicht gleich zu Anfange der Rede.

11. In der Staatsrede findet Erzählung am wenigsten statt, weil über Künftiges Niemand erzählend spricht; sondern wenn je eine Erzählung vorkommt, so wird sie von Dingen, welche früher geschehen sind, handeln, damit die Zuhörer, an diese erinnert, um so besser sich in Hinsicht dessen berathen mögen, was später geschehen soll, sei es, daß sie das Vergangene tadeln, oder loben. Allein in solchem Falle verfährt der Redner nicht in seiner Eigenschaft als Berather. Ist aber

---

[1]) Unbekannt woher genommen.

[2]) Wohl aus einem Dialoge des Sokratikers Aeschines, in welchem Kratylos' leidenschaftliche Heftigkeit (s. Prinsterer a. a. O. p. 85—86) durch diesen Zug charakterisirt wurde.

[3]) Odyssee XIX, 361.

[4]) Nämlich aus der Art und Weise, wie der Bote auftritt und sich einführt.

das Vorgetragene unglaubhaft, so muß der Redner nicht nur sich erbieten, die Begründung sofort folgen zu lassen, sondern auch die Entscheidung darüber jedem, den die Versammlung dazu bestimmen will, anheim zu geben.

Ein Beispiel hiervon bietet die Jokaste des Karkinos in dessen Oedipus, die immer auf die Fragen dessen, der nach ihrem Sohne forscht, mit solchen Erbietungen erwidert. Deßgleichen der Hämon des Sophokles [1]).

Siebenzehntes Kapitel.

Was die Beweisführungen anlangt, so müssen sie beweisende Kraft haben, und zwar muß man, da es einerlei ist, worüber gestritten werden kann, mit dem Beweise grade immer den jedesmaligen streitigen Punkt treffen. Streitet man z. B. dafür, daß etwas nicht geschehen sei, so muß man bei der gerichtlichen Verhandlung vorzugsweise dafür den Beweis beibringen. Streitet man dafür, daß etwas keinen Schaden gethan habe, so ist dieß der Punkt, auf den man seine Beweisführung richten muß; und streitet man dafür, daß die Sache nicht die Bedeutung habe, die der Gegner ihr beigelegt, oder daß man in seinem guten Rechte gewesen sei, so kommen da wieder dieselben Momente in Frage, um die es sich handelt, wenn der Streit sich darum dreht, ob etwas geschehen sei.

2. Man beachte aber wohl, daß lediglich bei diesem letzteren Streitpunkte der Fall eintritt, daß nothwendig entweder der Eine oder der Andere moralisch schlecht sein muß. Denn hier kann nicht Unwissenheit der Grund sein, wie er es sein kann, wenn Personen über

---

1) Ueber Karkinos s. zu II, Kap. 23, §. 28 und zur Poetik Kap. XVI, §. 2, S. 135. In dem verlornen Oedipus des Dichters scheint Jokaste bei der Erzählung von ihrem ausgesetzten Sohne sich wiederholt erboten zu haben, ihre Erzählung durch das Zeugniß noch lebender Personen bewahrheiten zu lassen. — Die Anführung des Sophokleischen Hämon geht auf dessen Haltung gegenüber seinem Vater, z. B. Antig. V. 733, Schöll. Doch scheinen beide Citate mir verdächtig.

die Berechtigung streiten. Daraus folgt, daß man bei diesem Punkte sich verweilen muß, nicht aber bei den andern [1]).

3. In den epideiktischen Reden wird es sich meistens nur um die rednerische Steigerung der edlen und nützlichen Eigenschaften dessen, wovon die Rede ist, handeln, weil hier die Wahrheit und Wirklichkeit der Thatsachen die Voraussetzung bilden muß. Denn nur in wenigen Fällen bringen hier die Redner auch für die letztere die Nachweise bei, nämlich nur in solchen Fällen, wo dieselben unglaubhaft sind, oder in Fällen, wo das Verdienst derselben einer andern Persönlichkeit beigelegt wird.

4. In den Staatsreden dagegen kann der Redner nur entweder behaupten, daß etwas nicht eintreten wird, oder daß das, was der Gegner räth, zwar eintreten wird, aber nicht gerecht, oder nicht nützlich, oder nicht von der angegebenen Bedeutung sein wird. Er muß aber zugleich Acht geben, ob sein Gegenredner sich etwa in Nebendingen, die über den vorliegenden Fall hinaus liegen, irgend eine Unwahrheit erlaubt; denn dergleichen erscheint als Wahrzeichen, daß er auch in dem Andern, was er sagt, mit Unwahrheiten umgeht.

5. Für die Staatsreden sind vorzugsweise Beispiele, für die gerichtlichen vorzugsweise Enthymeme brauchbar. Denn die Staatsrede hat es mit dem Künftigen zu thun, und es liegt also in der Natur der Sache, dafür aus dem Geschehenen Beispiele anzuführen. Die gerichtliche Rede dagegen hat es zu thun mit dem, was ist, oder nicht ist, und hier gilt es vorzugsweise den Nachweis und das Aufzeigen, daß etwas nothwendig ist, oder nicht ist; denn das Geschehene hat seine innere Nothwendigkeit. — 6. Der Redner darf aber seine Enthymeme nicht in stetiger Folge vorbringen, sondern muß sie an verschiedenen Orten einstreuen. Wo nicht, so schwächt dieß die Kraft des Andern, denn auch das Wieviel hat sein Maß. (Darum läßt Homer den Menelaos zum Pisistratos sagen):

„Lieber, dieweil du geredet, soviel ein verständ'ger Mann wohl —"

aber nicht solcherlei" [2]).

---

[1]) Vgl. Buch I, Kap. 10—12 und Eth. Nicom. V, Kap. 6 (10 Bkk.).

[2]) S. Homer Odyss. IV, 204. Aristoteles sagt: Es ist nicht ohne Bedeutung, daß Menelaos beim Homer auf die kurze Rede des Pisistratos mit

7. Ferner mußt du nicht für Alles und Jedes Enthymeme suchen, sonst wird es dir grade so ergehn, wie es gewissen Jüngern der Philosophie ergeht, welche Dinge schlußmäßig beweisen, die bekannter und einleuchtender sind, als die Beweisgründe, deren sich jene bedienen [1]) — Ferner, wo du auf den Affekt wirken willst, da gebrauche du kein Enthymem, denn das letztere verdrängt entweder den Affekt, oder es bleibt (im besten Falle) wirkungslos. Die gleichzeitigen Bewegungen verdrängen sich unter einander, und vernichten entweder eine die andere gänzlich, oder schwächen eine die Kraft der andern. Aber auch wenn man seiner Rede ethisch charakteristische Färbung geben will, darf man nicht zu gleicher Zeit ein Enthymem anzubringen suchen, denn die Beweisführung hat weder mit unserm sittlichen Charakter, noch mit unsern Grundsätzen etwas zu thun.

9. Sinnsprüche dagegen kann man sowohl bei der Erzählung, als bei der Beweisführung anwenden, denn sie sind charakteristisch für die ethische Persönlichkeit des Redenden; z. B.: „Und ich gab es ihm, obschon mir das: trau, schau, wem? sehr wohl vor Augen stand". Ebenso, wenn man affektvoll redet, wie z. B.: „Und meine Handlungsweise gereut mich nicht, obgleich ich den Schaden davon gehabt habe; denn hat jener den Vortheil davon, so habe ich die Ehre des rechtlichen Mannes!" [2]).

10. Staatsredner sein ist schwieriger, als gerichtlicher Redner sein. Das ist ganz natürlich; denn der erstere hat es mit dem Künftigen zu thun, der letztere mit dem Vergangenen, und dieß „können

---

jenen Worten erwidert, in welchen er (τόσα – ὅσα) das richtige Maß so stark hervorhebt. In den Worten des Menelaos liegt ein lobendes Urtheil über die Rede des Andern, welches nicht darin liegen würde, wenn er statt „soviel" — bloß sagte: „da du solcherlei geredet hast".

[1]) Quinctilian V, K. 12, §. 8: „Argumentiren, wo die Dinge offen vorliegen, ist eben so albern, als bei heller Mittagssonne ein irdisches Licht in's Zimmer bringen".

[2]) Beide Beispiele sind aus irgend einer uns unbekannten Rede. Der Sinnspruch, auf den das zweite anspielt, liegt in den Worten „Vortheil" und „Ehre der Rechtlichkeit", und lautete wie der deutsche Spruch:

Magst du den Vortheil suchen,
Ich halt' es mit dem Recht!

sogar die Wahrsager wissen", wie Epimenides der Kreter sagte [1]. Derselbe wahrsagte nämlich niemals über die zukünftigen Dinge, sondern nur über Dinge, die zwar bereits geschehen, aber in ihrer Bedeutung noch unerkannt waren. — Dazu hat die gerichtliche Rede an dem Gesetze eine Grundlage, und hat man erst einen sichern Ausgangspunkt, so ist es schon leichter, die weitere beweisende Ausführung zu finden. Ferner hat der Staatsredner nicht so viele Punkte, bei denen er verweilen kann, um z. B. Angriffe auf einen Gegner zu machen, von sich selbst zu reden, oder die Affekte seiner Zuhörer zu erregen; sondern er hat unter allen Rednern solche Stoffe und Veranlassungen, sich auszubreiten, am wenigsten, wenn er nicht über die ihm angewiesenen Grenzen hinausgehn will. Da muß er denn also, wenn er um Stoff verlegen ist, es so machen, wie zu Athen die Redner und namentlich Isokrates [2]; denn dieser bringt allerdings auch als berathender Redner Anklagen an, wie z. B. im Panegyrikus [3] gegen die Lakedämonier und in der Rede für die Bundesgenossen [4] gegen Chares. — 11. Bei den epideiktischen Reden mag man sich zur Erweiterung des Stoffs mit Einflechtung von Lobpreisungsepisoden helfen, wie das gleichfalls Isokrates thut, der in solchen Fällen immer irgend einen Helden mit herbeizieht [5]. Das meinte auch Gorgias, wenn er zu

---

1) Knebel versteht diese Worte nicht, und doch ist der Scherz so leicht zu verstehen. Epimenides, der braminenhaft lebende, priesterliche Weise, ein Heiliger des antiken Heldenthums, Solons älterer Zeitgenosse und Freund, verspottete nach Aristoteles mit diesem Ausspruche die gemeinen „Propheten". Man sehe über den wunderbaren Mann Duncker, Gesch. d. Alterth. IV, S. 169—173. Ulrici a. a. O. II, S. 238. Das Einzige, was auch ein „Prophet" eben wissen könne, meinte er, sei das Vergangene, und nur aus der Kenntniß und richtigen Einsicht in das Vergangene und Geschehene, lasse sich das Zukünftige bestimmen.

2) Daß diese Anführung des Isokrates keine lobende ist, sieht man leicht.

3) Vgl. Isokrat. Panegyr. §. 125 ff.

4) Jetzt betitelt: „Rede über den Frieden". Vgl. daselbst Kap. 39.

5) „Wenn Isokrates z. B. dem Busiris eine Lobrede hält, so verknüpft er damit auch das Lob des von ihm beherrschten Landes, erhebt dessen Priesterschaft, preiset nebenbei den Pythagoras, der von dort die Philosophie nach Italien gebracht habe. In der Lobrede auf Helena preiset er eben so die Tugenden und Heldenthaten des Theseus, rechtfertigt den Alexandros (Paris) und preiset die Schönheit, — was alles nicht zum eigentlichen Thema seiner Rede gehört." — Knebel.

sagen pflegte: ihm gehe bei einer Rede der Stoff nie aus. Hält er nämlich eine Rede auf den Achilleus, so verbindet er damit die Verherrlichung des Peleus, dann die des Aeakos und endlich die des Gottes [1]). Und ebenso macht er es bei einer Lobrede auf die Tapferkeit u. s. w., was alles auf dasselbe hinausläuft.

12. Ist nun der Redner in der Lage, daß ihm Beweismittel nicht fehlen, so kann er ebensowohl durch Berufung auf seinen individuellen sittlichen Charakter, als durch Beweise zu wirken suchen. Hast du dagegen keine beweisenden Schlüsse (Enthymeme) in Bereitschaft, so ist Beschränkung auf das erstere von Nöthen. Und wenn der Redner ein rechtschaffener Mann ist, so macht es sich weit besser für ihn, wenn er persönlich in den Augen seiner Zuhörer als ein anderer Mann erscheint, als wenn die Schärfe seiner Darstellung ihnen einleuchtet.

13. Unter den Enthymemen selbst sind die widerlegenden wieder mehr des Beifalls sicher, als die beweisenden, weil alles, was eine Widerlegung bewirkt, als syllogistische Operation deutlicher hervortritt. Denn entgegenstehende Meinungen werden durch nebeneinanderstellende Vergleichung der Einsicht näher gebracht. — 14. Es bildet aber die Bestreitung des Gegners keinen für sich bestehenden, besonderen Theil der Rede, sondern alles Dahingehörige fällt unter die Kategorie der Beweis- und Ueberzeugungsmittel, deren Aufgabe es ist, Entgegenstehendes theils durch einen Einwurf, theils durch einen Schluß zu beseitigen [2]). — Allein sowohl in der berathenden, als in der gerichtlichen Rede muß der Redner, wenn er zuerst das Wort hat, seine eignen Beweismittel an erster Stelle vorbringen, und erst hinterher denen des Widersachers begegnen, indem er dieselben zu entkräften und im Voraus lächerlich zu machen sucht. Ist jedoch die Entgegnung weitläuftiger Art [3]), so muß man die gegnerischen Argumente **zuerst** vornehmen, wie das Kallistratos [4]) in der Messenischen Volksversamm-

---

1) **Peleus** war der Vater, **Aeakos** der Großvater und „der Gott", d. i. **Zeus**, der Urahnherr des Achilleus. Vgl. Müller Aeginet. p. 12.

2) Man vgl. oben II, Kap. 25, §. 1 ff.

3) D. h. kann der Gegner eine große Menge von Punkten **gegen** uns anführen.

4) S. zu I, Kap. 7, §. 13. Kap. 14, §. 1. Die Rede selbst und ihre Bezüge kennen wir nicht.

lung that, wo er auch zuerst das vornahm und beseitigte, was die Andern sagen würden, und dann erst selbst seine Ansicht entwickelte. — 15. Hat man aber erst nach seinem Gegner das Wort, so muß man zuerst das vorbringen, was man gegen die Rede des Gegners zu sagen hat, indem man dessen Argumente entkräftet und durch Gegenargumentation beseitigt, ganz besonders, wenn dieselben Beifall gefunden haben. Denn wie unsre Seele einen Menschen, von dem uns im Voraus eine üble Meinung beigebracht worden ist, nicht an sich heran lassen mag, grade so geht es auch mit dem Vortrage des Redners, wenn der Zuhörer der Rede seines Gegners bereits Beifall geschenkt hat. Der Redner muß also für die Aufnahme dessen, was er sagen will, sich zuerst in der Seele des Zuhörers Raum schaffen, und dieß wird geschehen, wenn es dir gelingt, das, was jener gesagt hat, umzustoßen. Deßhalb muß er damit anfangen, daß er zuerst entweder Alles, oder das Hauptsächlichste, oder das, was vorzugsweise auf die Zuhörer Eindruck machte, oder das, was sich leicht widerlegen läßt, bekämpft, und dann erst muß er seine eignen Aufstellungen überzeugend begründen. (Wenn also z. B. Hekuba in den Troerinnen des Euripides [1]) mit den Worten beginnt):

„Zuerst als Beistand red' ich für die Göttinnen,
Denn Hera, denk' ich," u. s. w.

so griff sie zuerst das Schwächste an. — So viel von den Beweisen.

16. Was nun die individuell charakteristische sittliche Färbung der Rede anbetrifft, so ist es freilich wahr, daß gar manche Dinge, wenn der Redner sie von sich aussagt, entweder ihm verargt werden, oder langweilig erscheinen, oder Widerspruch hervorrufen, oder, wenn er sie von einem Andern sagt, entweder als Schmähung, oder als

---

[1]) Euripides' Troerinnen V. 979 ff., Seidler. Die eingeklammerten ( ) Worte fehlen im Texte. Aristoteles begnügte sich, wie so oft, mit dem bloßen Citat — ein neuer Beweis dafür, daß diese Rhetorik nicht für die literarische Oeffentlichkeit von ihm bestimmt war. — Helena hat bei Euripides in ihrer Vertheidigungsrede geltend gemacht: nicht sie sei die Schuldige an dem Kriegsunheil, sondern erstens die Eltern des Paris, zweitens die drei Göttinnen und drittens ihr eigner Gemahl Menelaos. Von diesen drei Punkten läßt nun Euripides die Hekuba in ihrer Gegenrede den schwächsten zuerst herausgreifen, der die Mitschuld der Göttinnen betrifft.

Grobheit erscheinen. Er muß daher in solchen Fällen einen Dritten redend einführen, wie das Isokrates in seinem „Philippos" und in seiner Rede über den Vermögenstausch macht [1]), und wie Archilochos [2]) es in seinen Spottgedichten thut, wenn er z. B. in dem bekannten Spottgedichte den Vater von seiner eignen Tochter sagen läßt:

Alles läßt für Geld sie hoffen, bricht für Geld Gelübd' und Schwur —

und wenn er den Charon, den Baumeister, redend einführt in dem Spottgedichte, dessen Anfang lautet:

Nicht kümmern Gyges' Schätze mich. —

So läßt auch Sophokles den Hämon gegen seinen Vater für die Antigone so sprechen, daß er sich auf die Aeußerungen Anderer beruft [3]).

17. Es ist aber auch zuweilen zweckmäßig, die Enthymeme umzuformen und daraus Sinnsprüche zu machen, wie wenn man z. B. sagt: „Wer klug ist, der schließt Frieden mit seinen Feinden, so lange er im Glücke ist, denn dann kann er die vortheilhaftesten Bedingungen erhalten". Als Enthymem ausgedrückt, würde dieß lauten: „wenn es als Regel gilt, in dem Zeitpunkte Frieden zu schließen, wo der Friedensvertrag uns den größten Vortheil bringt, so muß man ihn abschließen, während man im Glücke ist".

Achtzehntes Kapitel.

Was die Form der Frage (als Mittel zur Abführung des Gegners) anlangt, so ist die günstige Gelegenheit, sie anzubringen, vorzüglich dann vorhanden, wenn der Gegner bereits den einen Theil dessen, worauf es ankommt, schon zuvor ausgesagt hat, so daß also, wenn der andere durch die Frage noch dazu herausgebracht wird, die

---

[1]) Isokr. „Rede an Philippos" p. 96 und „über den Vermögenstausch" p. 300 Dindf. — Knebel.

[2]) Lebend um 700 v. Chr. Er brachte den Lykambes, der ihm seine Tochter zur Ehe versprochen und dann die Zusage gebrochen hatte, durch seine Schmähgedichte zum Selbstmord. S. Duncker a. a. O. III, S. 476. Ulrici II, 471. Vgl. oben II, Kap. 23, §. 11.

[3]) S. Sophokles' Antigone V. 692 ff. in Schöll's Uebers.

Absurdität sofort sich ergibt. Von dieser Art war z. B. die Frage, welche Perikles an den Lampon über die Weihe [1]) der Mysterien der Soteira richtete. Lampon hatte nämlich gesagt: es sei nicht möglich, daß ein Ungeweihter etwas davon erfahre. Darauf fragte Perikles ihn: ob er das selbst wisse? und als jener mit Ja antwortete, rief er aus: „wie kannst du das, da du ein Ungeweihter bist?"

2. Eine zweite gute Gelegenheit ist, wenn von zwei miteinander zusammenhängenden Punkten der eine von selbst einleuchtend ist, während man weiß, daß der Gegner auf unsere Frage auch den zweiten zugeben wird. Hat man nämlich in einem solchen Falle den einen Satz von ihm herausgebracht, so hat man gar nicht mehr nöthig, über das andere, an sich klare, noch eine weitere Frage zu thun, sondern braucht dasselbe bloß als nothwendige Folgerung auszusprechen. So z. B. fragt Sokrates den Meletos, welcher von ihm behauptet hatte, daß er keine Götter glaube, zuerst: ob er (Sokrates) nicht von einem Dämon zu reden pflege? Als Meletos dieß zugegeben hatte, fragte er weiter: ob nicht alle Dämonen entweder Kinder der Götter, oder jedenfalls kindlicher Natur seien? und als jener auch hierauf mit Ja antwortete, sagte er: „Es gibt also einen Menschen, der zwar glaubt, daß es Kinder von Göttern gebe, aber keine Götter!" [2]).

3. Eine dritte gute Gelegenheit ist, wenn man sich in der Lage befindet, durch die Frage den Beweis führen zu können, daß der Gegner entweder mit sich selbst, oder mit der allgemeinen Meinung in Widerspruch steht. — 4. Eine vierte endlich ist da vorhanden, wenn es für unsern Gegner unmöglich ist, sich anders, als durch eine sophistische Antwort aus der Schlinge unserer Frage zu ziehen; denn wenn seine Antwort lautet: „die Sache ist und ist auch nicht", oder: „zum Theil ist es so, zum Theil aber nicht", oder: „in gewisser Be-

---

[1]) τελετή = „die letzte und höchste religiöse Förderung und Vollendung, welche an dem sich den mystischen Formen der Weihe hingebenden Menschen bewirkt wird." S. Preller in Pauly's Realencycl. IV, S. 318. — Die Veranlassung, bei welcher Perikles den Lampon, einen pfäffisch-orthodoxen, scheinheiligen Priester, durch seine Frage ad absurdum führte, ist unbekannt. — Soteira ist Beiname der Kore (Proserpina). Ueber die Weihe der Eleusinien s. Duncker IV, S. 285 ff., 288.

[2]) S. oben II, Kap. 23, §. 8.

ziehung ist es richtig, in anderer aber nicht", so macht eine solche Antwort die Zuhörer confus und sie werden unruhig. — In allen übrigen Fällen muß man sich nicht auf Fragen einlassen; denn wenn der Gegner Stand hält, so meint der Zuhörer, man habe eine Schlappe erlitten, zumal, da es nicht wohl thunlich ist, viele Fragen zu thun, weil man die schwache Fassungskraft des Zuhörers berücksichtigen muß. Aus demselben Grunde muß man auch die Enthymeme möglichst kurz fassen.

5. Hat man selbst zu antworten, so muß man erstens, wenn die Frage Doppelsinniges enthält, die Sache in seiner Entgegnung gehörig unterscheiden, und keine Antwort in Bausch und Bogen geben. Enthält aber zweitens die Frage einen scheinbaren Widerspruch, so muß man dessen Lösung sofort in der Antwort geben, und so dem Gegner keine Zeit lassen, seine zweite Frage[1]) zu thun, oder seine Schlußfolgerung zu ziehen. Denn es ist nicht schwer, vorauszusehen, wohinaus die gegnerische Rede will. Indessen dieser Punkt und die hierher gehörigen Beseitigungsmittel der Widersprüche dürfen wir als aus der Topik bekannt ansehen.

6. Wird aber vom Gegner der Schluß wirklich gezogen[2]), und spricht der Gegner die Folgerung[3]) als Frage aus, so muß man als Antwort den Grund angeben. Z. B. als Sophokles vom Peisandros gefragt wurde, ob auch er, gleich den übrigen Probulen, dafür gewesen sei, den Rath der Vierhundert einzurichten, bejahte er dieß. „Aber wie? schien dir dieß nicht eine schlimme Maßregel?" Er bejahte auch dieß. „Nun, also hast du dich an dieser schlimmen Maßregel betheiligt?" „„Allerdings,"" gab er zur Antwort, „„denn es gab damals keine bessere""[4]). Ein anderes Beispiel liefert jener

---

[1]) die, aus der der Widerspruch hervorgeht. Ein Beispiel war oben §. 2 das Sokratische.

[2]) D. h. wenn es uns nicht gelingt, ihm diesen Schluß durch unsre Antwort auf die erste Frage im Voraus abzuschneiden.

[3]) S. oben §. 2.

[4]) Ueber das Geschichtliche s. K. F. Hermann, Griech. Staatsalterth. §. 166. Wachsmuth I, 2, S. 197. Köchly: Akad. Reden I, S. 311 ff. Die Einsetzung des Raths der Vierhundert durch die außerordentliche Kommission der Probulen geschah nach der Sizilischen Niederlage (413 vor Chr.) und war der erste Schritt zum Sturze der Demokratie Athens. Peisandros war

Lakedämonier, welcher, über seine Verwaltung als Mitglied der Ephorie zur Rechenschaft gezogen, auf die Frage: ob er meine, daß seine Kollegen von Rechtswegen die Todesstrafe erlitten hätten, mit Ja antwortete. Der Untersuchungsrichter fragte hierauf weiter: „Hast du denn aber nicht dich an den Maßregeln jener betheiligt?". Er bejahte wieder. — „Mußt du also nicht von Rechtswegen gleichfalls den Tod erleiden?" „„Keineswegs!"" antwortete er. Denn jene meine Kollegen haben sich zu jenen Maßregeln durch Bestechung verleiten lassen, ich aber nicht, sondern ich habe aus Ueberzeugung gehandelt"" [1]). — Darum darf man weder, nachdem man die Folgerung gezogen hat, eine weitere Frage daran knüpfen, noch die Folgerung selbst in eine Frage kleiden, wenn man nicht die Wahrheit überwiegend auf seiner Seite hat [2]).

7. Was nun das Lächerliche anlangt, — von dem bekanntlich nach der allgemeinen Ansicht in öffentlichen Streithändeln sich ein gewisser Gebrauch machen läßt, und in Betreff dessen Gorgias die sehr gute Regel gab: „man müsse den Ernst der Gegner durch Gelächter, und ihr Gelächter dagegen durch Ernst zu nichte machen", — so ist bereits in den Vorträgen über Poetik von den verschiedenen Arten desselben gesprochen [3]), von denen die eine für einen freien Mann paßt,

---

ein übelberüchtigter, gemeiner Ränkeschmied, der bei dieser oligarchischen Verschwörung eine Hauptrolle spielte. Sophokles (der 406 starb) war, wie wir sehen, in jene außerordentliche Kommission der Vertrauensmänner (Probulen) mitgewählt, wie es denn bekannt ist, daß der große Dichter sich auch politisch als Staatsmann und Feldherr thätig erwiesen hat; aber zugleich sehen wir aus dieser Stelle, daß er zu den Getäuschten gehörte, und die weiteren Schritte des Peisandros und Genossen zur Vernichtung der Demokratie nicht billigte. Der Hauptaccent in Sophokles' Antwort liegt auf dem „damals". Der Vorfall selbst muß zu einer Zeit geschehen sein, wo jene Einsetzung des Raths der Vierhundert schon als ein Verbrechen, als eine „schlimme Maßregel" (τὰ πονηρὰ ταῦτα) empfunden und bezeichnet wurde, und der Haß sich gegen ihre Urheber kehrte.

1) S. Duncker a. a. O. IV, S. 373.

2) Weil man sich sonst leicht einer lächerlichmachenden, beschämenden und unsre Folgerung zu nichte machenden Antwort aussetzt, wie das zuvor angeführte Beispiel lehrt. — Damit ist denn auch der Uebergang für den folgenden Paragraphen gewonnen.

3) Diese Auseinandersetzung, auf die Aristoteles auch I, Kap. 11, §. 29

die andere nicht. Der Redner wird also seine Wahl so zu treffen haben, wie es für seine Persönlichkeit paßt. Nur das will ich hier bemerken, daß die Ironie etwas Edleres ist, als die Spaßmacherei [1]); denn der Ironische erzeugt das Lächerliche zu seiner eignen Befriedigung, der Spaßmacher dagegen zur Belustigung eines Andern.

Neunzehntes Kapitel.

Der Epilog besteht aus vier Bestandtheilen: erstens aus dem, welcher es damit zu thun hat, den Zuhörer für uns günstig und für unsern Gegner ungünstig zu stimmen; zweitens aus dem, welcher auf Vergrößerung oder Verkleinerung ausgeht; drittens aus dem, welcher den Zuhörer in die bezüglichen Affekte zu versetzen sucht, und viertens aus der Recapitulation. Es liegt nämlich in der Natur der Sache, daß auf den Nachweis: daß man selbst die Wahrheit, der Gegenpart aber die Unwahrheit rede, das Loben und Tadeln und das feinere Aushämmern [2]) folgt. Hierbei kommt es auf zweierlei an, entweder nämlich muß der Redner darthun, daß er gegen sein Zuhörerpublikum, oder daß er überhaupt und überall als ein rechtlicher Mann dastehe, und daß sein Widersacher entweder gegenüber den Zuhörern, oder überhaupt und überall ein schlechter Mann sei. Mit welchen Mitteln er sie nun in solche Verfassung zu setzen hat, darüber ist bereits gehandelt, als die Gesichtspunkte (Topen) angegeben wurden, von welchen aus man jemanden als gut und als schlecht darstellen könne [3]).

---

verweist, fehlt in unsrer heutigen Arist. Poetik (s. das. Kap. 5). Biese II, S. 342 u. 658. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten Th. II, S. 126 ff.

[1]) Die Spaßmacherei (Bomologie) erklärt Arist. in der Nikom. Ethik IV, Kap. 8, §. 3. — Die Ironie ebendas. II, Kap. 7, §. 12. IV, Kap. 3, §. 28. Kap. 7, §. 3.

[2]) ἐπιχαλκεύειν (s. Aristoph. Wolken 421) ist ein Kunstausdruck von der feinern Ausführung dessen, was im Groben bereits vom Gießer geformt ist. Die Rede selbst ist in dieser Metapher die Erzstatue (Quinctil. II, Kap. 11, §. 1), oder das getriebene Gefäß, an die der Künstler, wenn sie in der Hauptform fertig sind, mit den feiner ausführenden Werkzeugen die letzte Hand legt (ἐπιχαλκεύει).

[3]) S. oben I, Kap. 9.

2. Das zweite, was der Natur der Sache nach auf die gewonnene Feststellung des Thatsächlichen folgt, ist dann das Vergrößern und Verkleinern; dann erst müssen die Thatsachen als solche anerkannt sein, ehe man über Umfang und Bedeutung derselben reden kann, wie ja auch im Gebiete des Körperlichen erst etwas da sein muß, ehe von einer Vergrößerung die Rede sein kann. Woher man aber die Mittel zum Vergrößern und Verkleinern gewinnt, darüber sind oben die Gesichtspunkte angegeben[1]).

3. Hierauf, wenn klar gemacht ist, von welcher Beschaffenheit und von welcher Bedeutung die Thatsachen sind, gilt es, den Zuhörer in die bezüglichen Affekte zu bringen. Diese sind: Mitleid, Abscheu, Zorn, Haß, Neid, Eifersucht und Feindseligkeit, worüber gleichfalls die betreffenden Mittel und Gesichtspunkte bereits oben angegeben sind[2]).

4. Hiernach bleibt denn also nur noch übrig: das früher Vorgetragene rekapitulirend in's Gedächtniß zurückzurufen. Bei diesem Geschäfte empfiehlt sich die Methode, welche die Rhetoriker für die Proömien mit Unrecht anempfehlen. Sie geben nämlich die Regel: man müsse dort die Sache, um die es sich handelt, damit sie sich besser einpräge, mehrmals vorbringen. Nun ist es allerdings richtig, daß man im Proömion den Gegenstand angeben muß[3]) damit der Zuhörer nicht im Ungewissen bleibe, worüber entschieden werden soll; hier aber (im Epilog) gilt es, die Momente der Beweisführung summarisch zu wiederholen. Ausgehen thut der Redner in dieser summarischen Recapitulation davon: daß er, was er versprach, geleistet habe; er muß also angeben, was er behauptet habe, und mit welchen Gründen er seine Behauptungen erwiesen habe. Bei dieser Angabe kann er von einer Gegenüberstellung der Behauptungen und Gründe des Gegners ausgehen; und zwar kann er dabei entweder Punkt für Punkt der beiderseitigen Ausführung über denselben Gegenstand einander gegenüberstellen, oder auch nicht Punkt für Punkt vergleichend gegenüberstellen, sondern sich damit begnügen, zu sagen:

---

[1]) S. I, Kap. 7, Kap. 9, Kap. 14. II, Kap. 7 und 23.

[2]) S. I, Kap. 1—11; wo aber der Abscheu (δείνωσις) und die Feindschaft (ἔρις) nicht erwähnt sind.

[3]) S. oben Kap. 14, §. 6.

mein Gegner hat das und das von diesem Gegenstande behauptet, ich dagegen dieß und dieß und aus den und den Gründen". Oder er kann sich auch der Wendung der Ironie bedienen und z. B. sagen: „Mein Gegner hat nämlich das und das behauptet, ich dagegen das und das. Und was würde der Mann erst angestellt haben, wenn er dieses bewiesen hätte, und nicht dieses!" — Oder er kann sich auch der fragenden Form bedienen (und sagen): „Was ist nun noch (meinerseits) unbewiesen geblieben?" oder: „Mein Gegner, was hat er bewiesen?"

So also wiederholt man entweder in dieser ironisch fragenden Form, oder Punkt für Punkt gegenüberstellend, oder dem natürlichen, in der Rede eingehaltenen Entwicklungsgange folgend, erst die Hauptpunkte der eignen, und dann, wenn man will, gesondert die der gegnerischen Rede.

6. Als Schluß aber empfiehlt sich, was die sprachliche Ausdrucksweise anlangt, das Asyndeton, damit dieser wirklich als Schlußwort und nicht als ein neuer Redesatz auftrete: „Ich habe gesprochen, Ihr habt gehört, Ihr wißt, woran Ihr seid, jetzt entscheidet!"

Druck von C. Hoffmann in Stuttgart.

Des

Aristoteles

Schrift

über die Seele.

Uebersetzt

von

Hermann Bender,

Professor am Gymnasium zu Tübingen.

Stuttgart.

Hoffmann'sche Verlags-Buchhandlung.

(Carl Hoffmann.)

Einleitung.

Der Gang der Untersuchung ist in kurzer Zusammenfassung folgender:

Aristoteles spricht zuerst von der Wichtigkeit psychologischer Untersuchungen für die gesamte Wissenschaft, namentlich auch für die Naturwissenschaft. Nur ist gerade die Untersuchung über die Seele besonders schwierig, sowohl der Methode als der Sache nach; besonders aber ist das Verhältniß der Seele zum Körper ein Punkt, der nach verschiedenen Seiten zu betrachten ist. (I. 1.) Um aber die Frage allseitig zu beleuchten, ist es von Interesse, auch die früheren Theorieen kennen zu lernen; daher spricht Aristoteles von den psychologischen Lehren der Atomistiker, Pythagoreer, Platoniker, des Anaxagoras, welche in ihren Bestimmungen von der Bewegung ausgehen, während Andere die Wahrnehmung zum Ausgangspunkt machen, wie Empedokles, Plato im Timäus. Manche Philosophen haben auch beide Ausgangspunkte verbunden. Das Verhältniß der Seele zu den Elementen ist verschieden bestimmt worden; sie ist bald für Luft, bald für Feuer, bald für Wasser, bald für eine Vereinigung mehrerer Elemente erklärt worden. (I. 2.) Da man nun der Seele gewöhnlich Bewegung beilegte, so wird diese Frage näher untersucht: Bewegung kann der Seele nicht zukommen, weil sie dann im Raum sein müßte, weil eine ihr dann zukommende gewaltsame Bewegung schwer zu erklären wäre u. dergl.; abgewiesen wird auch die mechanische Anschauung Demokrits, besonders aber wird die in Plato's Timäus

vorgetragene Theorie einer eingehenden Kritik unterworfen. (I. 3.) So wenig ferner, als die übrigen Theorieen, ist diejenige zulässig, wornach die Seele eine Harmonie sein soll, mag man letztere mechanisch oder chemisch fassen. Unstatthaft ist ferner die Lehre, welche die Seele als Zahl faßt (I. 4); hiegegen erheben sich viele Schwierigkeiten, ebenso gegen die Ansicht, daß die Seele aus den Elementen bestehe, womit die Erkenntniß keineswegs genügend erklärt ist. Sämmtliche Theorieen, welche auf Bewegung und Zusammensetzung aus den Elementen basirt sind, umfassen überdieß nicht die Seele nach ihrem ganzen Umfang und nach allen Arten; die Verschiedenheit der Seelen bleibt unerklärt und man kann sich keine Vorstellung davon machen, ob die einzelnen Funktionen einzelnen Theilen der Seele oder der ganzen Seele zukommen. (I. 5.)

Indem nach dieser kritisch-historischen Uebersicht Aristoteles zur positiven Darlegung seiner eigenen Lehre übergeht, stellt er zunächst eine möglichst allgemeine Definition der Seele auf: die Seele ist die erste Entelechie eines natürlichen organischen Körpers. Nach den Voraussetzungen seines Systems hinsichtlich des Verhältnisses von Materie und Form, Potenz und Aktualität ist damit die nothwendige Einheit von Körper und Seele unmittelbar gegeben, wie auch im Begriff der ersten Entelechie liegt, daß sie von selbst und nothwendig zur zweiten Entelechie fortgeht. (II. 1.) Um aber zu einer genaueren Darstellung der Seele zu gelangen, unterscheidet Aristoteles das Beseelte und das Unbeseelte. Der Unterschied liegt im Leben. Das, was lebt, hat Seele. Aber es gibt verschiedene Stufen des Lebens; die Pflanze hat ein anderes Leben, eine andere Seele, als das Thier. Von den Vermögen der Seele kann nur der Geist, die Vernunft als vom Körper trennbar gedacht werden. Die Seele ist im übrigen mit dem Körper verbunden und zwar mit einem bestimmten Körper, dessen Entelechie sie ist. (II. 2.) Die geringere oder größere Vorzüglichkeit der Seele und damit des ganzen Geschöpfs hängt ab von dem der Seele zukommenden Vermögen. Hier ist eine Stufenreihe von der niedrigen, bloß vegetativen Potenz bis hinauf zur Vernunft; letztere unterscheidet die menschliche Seele von der Thier-

seele. Dabei setzt ein höheres Vermögen stets das niedrigere voraus, nicht aber umgekehrt. (II. 3.) Die niederste Art der Seele ist die bloß ernährende, vegetative Seele; hiezu gehört Ernährung und Zeugung; letztere hat zum Zweck Fortpflanzung der Gattung, da ja die Individuen vergänglich sind. Hievon ist die Seele Ursache. Faßt man den Begriff der Ursache richtig, so ergibt sich, daß kein Element Ursache der Ernährung sein kann. Worin besteht nun das Wesen der Ernährung? Ihr Zweck ist Zeugung, daher die Seele auf dieser Stufe auch als zeugungsfähige Seele bezeichnet werden kann. (II. 4.) Eine höhere Stufe ist die der sinnlichen Wahrnehmung. Hiebei ist wesentlich der Unterschied des Potenziellen und Aktuellen: das erstere hat wieder zwei Stufen. Diese sämmtlichen Unterschiede bilden die Stadien einer inneren Entwicklung, welche vom Niederen zum Höheren fortschreitet. In der Wahrnehmung nimmt das Subjekt das Andere in sich auf, geht mit demselben zur Einheit zusammen (II. 5), das Wahrnehmbare selber aber ist von dreierlei Art: 1. das, was den einzelnen Sinnen specifisch zukommt, wie die Farbe dem Gesicht, 2. solches, was den Sinnen gemeinsam ist, wie die Bewegung, 3. was nur implicite wahrgenommen wird. Hinsichtlich des Specifischen ist keine Täuschung der Sinne möglich. (II. 6.)

Nun folgt die Betrachtung der einzelnen Sinne, zuerst des Gesichtssinns. Gegenstand dieses Sinns ist die Farbe, daher der Begriff der Farbe und ihrer Bedingungen, des Durchsichtigen und des Lichts bestimmt wird. Zurückgewiesen werden die Auffassungen des Sehprocesses, wie sie bei Empedokles und Demokrit sich finden. Bedingung für das Sehen — wie für die ganze sinnliche Wahrnehmung — ist das Vorhandensein eines Mediums, hier des Durchsichtigen, was daraus erhellt, daß das Sinnesorgan nicht wahrnimmt, wenn es mit dem Gegenstand der Wahrnehmung in unmittelbare Berührung gesetzt wird. (II. 7.) — 2. Das Gehör. Dessen Objekt ist der Schall; Entstehung desselben; sein Medium ist die Luft; eine besondere Art der Wiederhall. Vermittelt wird das Gehör dadurch, daß auch im Ohr innere Luft ist, welche nun von der äußeren bewegt wird. Die Töne selbst sind unter sich verschieden, je nach der Schnelligkeit der Bewegung.

Ein bloß den beseelten Wesen zukommender Ton ist die Stimme, welche indeß nicht jedem beseelten Wesen zukommt, sofern sie etwas Bestimmtes ausdrückt und mit Vorstellung verbunden ist. (II. 8.) — 3. Der Geruchssinn ist am schwersten genau zu erklären, weil er beim Menschen am wenigsten entwickelt ist, weniger als bei vielen Thieren. Seine Nüancen sind analog den Geschmacks-Unterschieden, weßhalb auch die Benennungen des letzteren auf die Gerüche übergegangen sind. Der Geruch verlangt auch ein Medium, wie Luft oder Wasser; auch die Wasserthiere haben diesen Sinn. Bei den Thieren ist übrigens das Riechorgan zum Theil anders construirt, als beim Menschen. (II. 9.) — 4. Der Geschmackssinn ist eine Art von Tastsinn und verlangt daher, wie letzterer, kein (äußeres) Medium. Bedingung des Schmeckens ist die Feuchtigkeit, welche eine Lösung der Stoffe und der Zunge bewirkt; eigentliches Objekt ist daher das Trinkbare, welches das eigentliche Schmeckbare ist. Die Zunge hat selber Feuchtigkeit, welche aber gehörig temperirt sein muß. Die verschiedenen Arten des Geschmacks sind einander theils entgegengesetzt, theils bilden sie Nüancen dieser Gegensätze. (II. 10). — 5. Der Tastsinn. Hiebei erheben sich Schwierigkeiten: ist der Tastsinn Ein Sinn oder eine Mehrheit von Sinnen? ist das Fleisch Sinnesorgan? was ist das einheitliche Substrat des Tastens? was ist Medium? Diese Fragen sind nicht mit völliger Sicherheit zu entscheiden, doch ist anzunehmen, daß das Fleisch Medium des Tastsinns ist, das eigentliche Organ aber innen liegt. Gegenstand des Tastsinns sind die Merkmale des Körperlichen. Der Tastsinn muß eine gewisse Ausgleichung der betreffenden Gegensätze darstellen. (II. 11.)

Hierauf folgt eine zusammenfassende Betrachtung sämmtlicher Sinne. Die Sinne sind das Mittel zur Aufnahme des Objekts, aber ohne dessen Materie; Wahrnehmung und Organ sind gewissermaßen eine Einheit, aber auch wieder auseinander zu halten, denn die Wahrnehmung ist nichts Materielles, sondern ein Vermögen. Dieß der Grund, weßhalb die Pflanzen nicht wahrnehmen, weil sie mit der Materie zu eng verbunden sind. Schließ- … die Frage untersucht, ob durch die Gegenstände der

Wahrnehmung noch etwas Weiteres bewirkt werde außer der Wahrnehmung selbst. (II. 12.)

Außer diesen fünf Sinnen ist kein anderer denkbar, vorausgesetzt, daß es nicht eine Art von sinnlichen Körpern gibt, welche uns noch unbekannt sind. Ebensowenig ist anzunehmen, daß es für das Allgemeine, was Objekt mehrerer Sinne ist, einen besondern Sinn geben müsse; die Thätigkeit der fünf Sinne würde dadurch eine accidentelle. Bei der Wahrnehmung dieser allgemeinen Objekte bilden die betheiligten Sinne eine Einheit, wodurch die Wahrnehmung bestimmt wird. (III. 1.) Gegenstand jedes Sinns ist zugleich auch seine eigene Thätigkeit. Die Aktualität des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen fällt zusammen, ist aber begrifflich aus einander zu halten und nicht mit der Potenzialität zu verwechseln. Ferner wird aus dem Begriff der Harmonie und des Verhältnisses erklärt, warum das Zuviel auf die Sinne zerstörend wirkt. Um übrigens die Einheit des Subjekts in der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen festzuhalten, muß ein Gemeinsinn vorhanden sein, der die Sinne zusammenfaßt. (III. 2.)

Indem die Untersuchung nun zu den höheren Vermögen der Seele fortschreitet, ist zunächst die Frage, ob Wahrnehmen und Erkennen identisch seien, wie manche Aeltere annehmen. Diese Frage ist zu verneinen, denn es würde dann die Möglichkeit des Irrthums unerklärt bleiben. Ebenso wenig sind Wahrnehmen und Denken identisch. Zwischen Wahrnehmung und dem höheren Vermögen steht vielmehr die Einbildungskraft. Diese ist wohl zu unterscheiden von Wahrnehmen, Meinen, Denken und Vernunft, sie ist eine Bewegung, welche von der aktuellen Wahrnehmung hervorgerufen wird und steht daher allerdings mit der Wahrnehmung im engsten Zusammenhang. (III. 3.) — Das höchste Vermögen der Seele ist der Geist oder die Vernunft, welche getrennt vom Körper ist und mit dem Begriff der Dinge zu thun hat, sie ist rein, leidlos, die reine Potenz, welche durch sich selber zur Aktualität fortschreitet und sich selbst zum Inhalt ihres Denkens hat. (III. 4.) Sie ist unter einem doppelten Gesichtspunkt zu betrachten, als thätige und als leidende Vernunft, welcher

Unterschied übrigens nicht zur Klarheit durchgeführt wird. (III. 5.) Das Untheilbare, Einfache wird von der Vernunft in wahrer Weise erkannt, denn das Falsche liegt in der Zusammensetzung der Gedanken; so erfaßt der Geist, welcher von aller Materie frei ist, die innerste Natur und Wahrheit, den reinen Begriff der Dinge. (III. 6.) An das Wahre schließt sich die Werthschätzung der Dinge an als Begehren und Verabscheuen, zwei Akte, welche — begrifflich zusammengehörig — auf dem Gemeinsinn beruhen. Hiebei ist die Vorstellung auf das Zukünftige gerichtet und hat stets eine subjektive Beziehung; auf Grund dieser Vorstellung ist der Seele etwas gut oder schlecht, was sie nun begehrt oder verabscheut. (III. 7.)

Faßt man Alles zusammen, so erscheint die Seele als die Form aller Dinge, des Denkbaren und des Wahrnehmbaren. Wahrnehmung und Vorstellung liegen allem Denken zu Grund, aber nicht so, daß Denken und Wahrnehmen in sensualistischer Weise identisch zu nehmen wären. (III. 8.)

Eine noch übrige Frage ist die, was die Ursache der Ortsbewegung ist. Es ist unrichtig, diese z. B. auf das ernährende Vermögen oder auf die Vernunft zurückzuführen; überhaupt hat eine Theilung der Seele, wie z. B. in der Trichotomie Plato's, viel Bedenkliches; auch der niedere Trieb ist nicht als Ursache anzunehmen (III. 9), vielmehr ist Ursache dieser Bewegung der Trieb überhaupt, sofern er theils im Einklang ist mit der praktischen Vernunft, theils nur auf der sinnlichen Wahrnehmung und Begierde beruht. Nur im ersten Fall ist sein Gegenstand das wirklich Gute. Der Trieb selbst aber ist bedingt durch seinen Gegenstand, von welchem so die Bewegung ausgeht. Der Trieb ist nie ohne Vorstellung, die letztere bildet die Vermittlung zwischen dem Trieb und der vernünftigen Ueberlegung, resp. der sinnlichen Begierde. (III. 10.) Wo nun die Vorstellung und das Meinen fehlt, wie bei den unvollkommenen Thieren, muß daher auch die Bewegung eine unbestimmtere sein. Im einzelnen ist das Verhältniß zwischen Trieb und Vernunft ein wechselndes, bald siegt jener, bald diese, bald siegt auch ein Trieb über den andern. (III. 11.)

Schließlich ein Rückblick auf die verschiedenen Vermögen, welche nach einer bestimmten Stufenfolge den einzelnen Geschöpfen zukommen. Die niederen Vermögen sind die Grundlage der höheren; unentbehrlich unter den Sinnen ist besonders der Tastsinn (III. 12), dessen Bedeutung für die Thiere noch im besonderen nachgewiesen wird: er bedingt die Existenz des Thiers, während die übrigen Sinne bloß zum Wohlbefinden dienen. (III. 13.)

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Bedeutung und Wichtigkeit der Psychologie; Methode derselben; Schwierigkeit und Mannigfaltigkeit der zu beantwortenden Fragen, besonders hinsichtlich des Verhältnisses der Seele zum Körper.

Wissen und Erkenntniß betrachten wir im allgemeinen als etwas schönes und werthvolles, jedoch mit Unterschied: die eine Erkenntniß steht uns höher als die andere, entweder wegen des großen Maßes von Scharfsinn, das dazu gehört, oder weil der Gegenstand derselben ein höherer und bewundernswürdigerer ist; in beiderlei Hinsicht aber werden wir berechtigt sein, die Untersuchung über die Seele, die Psychologie, in die erste Linie zu stellen. Und wir werden nicht irren, wenn wir sagen, daß die Erkenntniß der Seele für die Wahrheit überhaupt von großer Bedeutung ist, ganz besonders aber für die Kenntniß der Natur: kann man ja doch die Seele das Princip der lebenden Wesen nennen.

Unsere Aufgabe ist nun, die Natur und das eigentliche Wesen der Seele zu untersuchen und zu erkennen, sodann dasjenige, was wesentlich ihr angehört [1]). Dahin gehören unsers Erachtens theils

[1]) Ueber den Begriff des συμβεβηκός s. Metaph. V. 30. Derselbe ist in verschiedenen Bedeutungen zu nehmen: er bezeichnet entweder dasjenige, was weder nothwendig noch gewöhnlich einer Sache, einem Begriff zukommt, also das Zufällige, wovon es keine Wissenschaft geben kann, theils aber auch das, was einem Ding an sich zukommt, aber ohne grundwesentliche Bestimmung seines Begriffs zu sein, z. B. daß die Winkel des Dreiecks zwei rechten gleich sind. Von letzterer Bestimmung gibt es eine Wissenschaft und in diesem Sinn ist der Ausdruck hier zu nehmen.

solche Zustände, welche der Seele eigenthümlich sind, theils solche, welche durch ihre Vermittlung auch den Thieren zukommen [1]).

Es gehört nun aber in jeder Beziehung zu den allerschwierigsten Aufgaben, eine zuverlässige Kenntniß der Seele zu gewinnen. Da nemlich die Untersuchung noch vielen andern Gegenständen in derselben Weise zukommt, — ich meine die Untersuchung des Begriffs und des Wesens —, so könnte man leicht auf den Gedanken kommen, es gebe irgend eine einzige Methode, welche auf alles dasjenige anwendbar sei, dessen Wesen wir zu erkennen wünschen, analog dem Beweisverfahren, als der Methode für die eigenthümlichen Attribute der Dinge, und demgemäß müßten wir diese Methode aufsuchen. Gibt es aber nicht eine einzige, gemeinsame Methode hinsichtlich des Wesens der Dinge, so gestaltet sich die Untersuchung noch schwieriger; denn alsdann ist man genöthigt, bei jedem einzelnen Gegenstand den Weg, den man zu gehen hat, erst zu gewinnen. Ist man aber auch darüber im Klaren, ob der richtige Weg ein Beweisverfahren ist oder eine Eintheilung oder auch sonst irgend eine Methode, so bleiben noch viele Schwierigkeiten und Fehlgriffe hinsichtlich der Frage, von wo aus man nun die Untersuchung zu führen hat [2]); denn die Principien sind nicht überall dieselben, sondern verschieden je nach dem Gegenstand, wie z. B. die Principien der Zahlen andere sind als die der Flächen.

Zuvörderst wird man untersuchen müssen, in welche Kategorie die Seele gehört, und was sie ist, ich meine, ob sie ein bestimmtes Ding ist, und eine Substanz, oder etwas Qualitatives oder Quantitatives oder etwa sonst eine von den Kategorien, die wir unterscheiden; ferner ob sie zu dem potenziell Seienden gehört oder ob sie vielmehr Aktualität ist; denn hierin liegt ein bedeutender Unterschied. Ferner müssen wir untersuchen, ob die Seele theilbar ist oder untheilbar, und ob jede Seele der andern gleich-

---

[1]) Deutlicher wäre der Gegensatz so bezeichnet, daß diese Zustände theils der Seele allein, ohne den Körper, theils der Seele und dem Körper gemeinschaftlich zukommen. Denn „Thier", ζῶον, ist ein aus Seele und Körper bestehendes Wesen.

[2]) D. h. von welchen Principien man auszugehen hat.

artig ist oder nicht, und wenn keine Gleichartigkeit anzunehmen ist, ob die einzelnen Seelen der Art oder der Gattung nach verschieden sind. Für jetzt scheinen diejenigen, welche sich mit Untersuchungen über die Seele beschäftigen und Theorieen aufstellen, sich lediglich auf die menschliche Seele zu beschränken.

Ferner müssen wir uns durchaus klar machen, ob der Begriff der Seele ein einiger ist, wie der Begriff des Thiers, oder ob bei jeder einzelnen Seele wieder ein anderer, wie dieß bei den Begriffen Pferd, Hund, Mensch, Gott der Fall ist, wobei denn der Begriff des Thiers im allgemeinen entweder gar nichts [1]) ist oder doch nur später [2]); und ebenso ist es bei anderem, was etwa sonst noch als gemeinsam ausgesagt wird.

Ferner, wenn es nicht viele Seelen gibt, sondern nur Theile der Seele, so ist die Frage, ob man zuerst die Seele im ganzen untersuchen muß oder die Theile. Und da ist es wieder schwer, genau zu bestimmen, wie sie von Natur beschaffen sind als von einander verschieden, und ob man zuerst die Theile selber einer Untersuchung unterwerfen muß oder ihre Funktionen, z. B. ob zuerst das Denken oder das Denkvermögen, das Wahrnehmen oder das Organ der Wahrnehmung u. s. f. Und wenn man zuerst die Funktionen untersuchen muß, so entsteht wieder die Frage, ob man nicht noch früher als diese Funktionen das ihnen Correspondirende [3]) untersuchen soll, also z. B. das Wahrnehmbare vor dem Organ der Wahrnehmung, das Denkbare vor dem Organ des Denkens.

Ferner kann man annehmen, daß nicht bloß die Erkenntniß des Was oder des Wesens förderlich ist für die Betrachtung der Ursachen, welche den Attributen der Substanzen zu Grunde liegen, — wie z. B. in der Mathematik der Begriff des Geraden und Krummen, der Begriff der Linie und Fläche wesentlich ist, um zu erkennen, wie vielen rechten Winkeln die Winkel des Dreiecks gleich sind —, sondern auch umgekehrt, die Erkenntniß der Attri-

---

[1]) Nichts real Existirendes, sondern etwas, was nur im Denken vorhanden ist.

[2]) Als der aus den verschiedenen Arten abstrahirte Gattungsbegriff.

[3]) D. h. die jeder subjektiven Funktion entsprechenden Objekte.

bute ist von wesentlicher Bedeutung für die Erkenntniß des Was; denn wenn wir im Stande sind, auf Grund der Vorstellung [1]) über die Attribute, entweder über alle oder über die meisten, eine Erklärung zu geben, dann werden wir auch von der Substanz selbst am besten eine Erklärung zu geben vermögen; Princip nemlich von jedem Beweisverfahren ist das Was, daher alle diejenigen Definitionen, aus welchen sich nicht die Erkenntniß der Attribute sofort ergibt, sondern bei welchen selbst eine Vermuthung über dieselben noch Schwierigkeiten hat, offenbar rein dialektisch [2]) gehalten und samt und sonders nichts werth sind.

Schwierigkeiten erheben sich ferner auch bei den Zuständen der Seele, ob sie nemlich alle auch zugleich demjenigen zukommen, worin die Seele sich befindet, d. h. dem Körper, oder ob es etwas gibt, was der Seele allein und ausschließlich zukommt, hierüber muß man nothwendig ins Klare kommen, so schwierig diese Frage auch ist. Es scheint in dieser Beziehung, daß die Seele in der Regel weder eine Funktion ausübt, noch sich leidend verhält ohne den Körper, wie z. B. beim Zornigwerden, Muthigsein, Begehren und beim Wahrnehmen nach seinem ganzen Umfang; am meisten könnte man das Denken als etwas der Seele Eigenthümliches ansehen, ist aber auch das Denken eine Art von Vorstellung oder geht es wenigstens nicht ohne Vorstellung vor sich, so wäre auch hier unmöglich anzunehmen, daß es ohne den Körper geschehen könnte [3]).

Ist nun eine von den Funktionen der Seele oder ein leidendes Verhalten derselben ihr ganz eigenthümlich, so wäre es möglich, daß sie vom Körper sich trennte; gehört aber nichts ihr ganz ausschließlich an, so könnte sie nicht getrennt werden, vielmehr wäre es wie beim Geraden als solchem, welchem auch vielerlei

---

[1]) Welche freilich für sich noch keine wissenschaftliche Erkenntniß gewährt.

[2]) Ueber den Begriff der Dialektik, welche mit der Sophistik verwandt ist, s. Metaph. IV. 2: „die Dialektik und die Sophistik kleiden sich in das Gewand der Philosophie — die Sophistik ist nemlich bloß eine Scheinweisheit, die Dialektiker aber wollen eben über alles sprechen; — wo die Philosophie erkennt, da tastet die Dialektik bloß herum."

[3]) Sofern die Vorstellung auf der Thätigkeit der Sinne beruht.

Ein bloß den beseelten Wesen zukommender Ton ist die Stimme, welche indeß nicht jedem beseelten Wesen zukommt, sofern sie etwas Bestimmtes ausdrückt und mit Vorstellung verbunden ist. (II. 8.) — 3. Der Geruchssinn ist am schwersten genau zu erklären, weil er beim Menschen am wenigsten entwickelt ist, weniger als bei vielen Thieren. Seine Nüancen sind analog den Geschmacks-Unterschieden, weßhalb auch die Benennungen des letzteren auf die Gerüche übergegangen sind. Der Geruch verlangt auch ein Medium, wie Luft oder Wasser; auch die Wasserthiere haben diesen Sinn. Bei den Thieren ist übrigens das Riechorgan zum Theil anders construirt, als beim Menschen. (II. 9.) — 4. Der Geschmackssinn ist eine Art von Tastsinn und verlangt daher, wie letzterer, kein (äußeres) Medium. Bedingung des Schmeckens ist die Feuchtigkeit, welche eine Lösung der Stoffe und der Zunge bewirkt; eigentliches Objekt ist daher das Trinkbare, welches das eigentliche Schmeckbare ist. Die Zunge hat selber Feuchtigkeit, welche aber gehörig temperirt sein muß. Die verschiedenen Arten des Geschmacks sind einander theils entgegengesetzt, theils bilden sie Nüancen dieser Gegensätze. (II. 10). — 5. Der Tastsinn. Hiebei erheben sich Schwierigkeiten: ist der Tastsinn Ein Sinn oder eine Mehrheit von Sinnen? ist das Fleisch Sinnesorgan? was ist das einheitliche Substrat des Tastens? was ist Medium? Diese Fragen sind nicht mit völliger Sicherheit zu entscheiden, doch ist anzunehmen, daß das Fleisch Medium des Tastsinns ist, das eigentliche Organ aber innen liegt. Gegenstand des Tastsinns sind die Merkmale des Körperlichen. Der Tastsinn muß eine gewisse Ausgleichung der betreffenden Gegensätze darstellen. (II. 11.)

Hierauf folgt eine zusammenfassende Betrachtung sämmtlicher Sinne. Die Sinne sind das Mittel zur Aufnahme des Objekts, aber ohne dessen Materie; Wahrnehmung und Organ sind gewissermaßen eine Einheit, aber auch wieder auseinander zu halten, denn die Wahrnehmung ist nichts Materielles, sondern ein Vermögen. Dieß der Grund, weßhalb die Pflanzen nicht wahrnehmen, weil sie mit der Materie zu eng verbunden sind. Schließlich wird die Frage untersucht, ob durch die Gegenstände der

Wahrnehmung noch etwas Weiteres bewirkt werde außer der Wahrnehmung selbst. (II. 12.)

Außer diesen fünf Sinnen ist kein anderer denkbar, vorausgesetzt, daß es nicht eine Art von sinnlichen Körpern gibt, welche uns noch unbekannt sind. Ebensowenig ist anzunehmen, daß es für das Allgemeine, was Objekt mehrerer Sinne ist, einen besondern Sinn geben müsse; die Thätigkeit der fünf Sinne würde dadurch eine accidentelle. Bei der Wahrnehmung dieser allgemeinen Objekte bilden die betheiligten Sinne eine Einheit, wodurch die Wahrnehmung bestimmt wird. (III. 1.) Gegenstand jedes Sinns ist zugleich auch seine eigene Thätigkeit. Die Aktualität des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen fällt zusammen, ist aber begrifflich aus einander zu halten und nicht mit der Potenzialität zu verwechseln. Ferner wird aus dem Begriff der Harmonie und des Verhältnisses erklärt, warum das Zuviel auf die Sinne zerstörend wirkt. Um übrigens die Einheit des Subjekts in der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen festzuhalten, muß ein Gemeinsinn vorhanden sein, der die Sinne zusammenfaßt. (III. 2.)

Indem die Untersuchung nun zu den höheren Vermögen der Seele fortschreitet, ist zunächst die Frage, ob Wahrnehmen und Erkennen identisch seien, wie manche Aeltere annehmen. Diese Frage ist zu verneinen, denn es würde dann die Möglichkeit des Irrthums unerklärt bleiben. Ebenso wenig sind Wahrnehmen und Denken identisch. Zwischen Wahrnehmung und dem höheren Vermögen steht vielmehr die Einbildungskraft. Diese ist wohl zu unterscheiden von Wahrnehmen, Meinen, Denken und Vernunft, sie ist eine Bewegung, welche von der aktuellen Wahrnehmung hervorgerufen wird und steht daher allerdings mit der Wahrnehmung im engsten Zusammenhang. (III. 3.) — Das höchste Vermögen der Seele ist der Geist oder die Vernunft, welche getrennt vom Körper ist und mit dem Begriff der Dinge zu thun hat, sie ist rein, leidlos, die reine Potenz, welche durch sich selber zur Aktualität fortschreitet und sich selbst zum Inhalt ihres Denkens hat. (III. 4.) Sie ist unter einem doppelten Gesichtspunkt zu betrachten, als thätige und als leidende Vernunft, welcher

Unterschied übrigens nicht zur Klarheit durchgeführt wird. (III. 5.) Das Untheilbare, Einfache wird von der Vernunft in wahrer Weise erkannt, denn das Falsche liegt in der Zusammensetzung der Gedanken; so erfaßt der Geist, welcher von aller Materie frei ist, die innerste Natur und Wahrheit, den reinen Begriff der Dinge. (III. 6.) An das Wahre schließt sich die Werthschätzung der Dinge an als Begehren und Verabscheuen, zwei Akte, welche — begrifflich zusammengehörig — auf dem Gemeinsinn beruhen. Hiebei ist die Vorstellung auf das Zukünftige gerichtet und hat stets eine subjektive Beziehung; auf Grund dieser Vorstellung ist der Seele etwas gut oder schlecht, was sie nun begehrt oder verabscheut. (III. 7.)

Faßt man Alles zusammen, so erscheint die Seele als die Form aller Dinge, des Denkbaren und des Wahrnehmbaren. Wahrnehmung und Vorstellung liegen allem Denken zu Grund, aber nicht so, daß Denken und Wahrnehmen in sensualistischer Weise identisch zu nehmen wären. (III. 8.)

Eine noch übrige Frage ist die, was die Ursache der Ortsbewegung ist. Es ist unrichtig, diese z. B. auf das ernährende Vermögen oder auf die Vernunft zurückzuführen; überhaupt hat eine Theilung der Seele, wie z. B. in der Trichotomie Plato's, viel Bedenkliches; auch der niedere Trieb ist nicht als Ursache anzunehmen (III. 9), vielmehr ist Ursache dieser Bewegung der Trieb überhaupt, sofern er theils im Einklang ist mit der praktischen Vernunft, theils nur auf der sinnlichen Wahrnehmung und Begierde beruht. Nur im ersten Fall ist sein Gegenstand das wirklich Gute. Der Trieb selbst aber ist bedingt durch seinen Gegenstand, von welchem so die Bewegung ausgeht. Der Trieb ist nie ohne Vorstellung, die letztere bildet die Vermittlung zwischen dem Trieb und der vernünftigen Ueberlegung, resp. der sinnlichen Begierde. (III. 10.) Wo nun die Vorstellung und das Meinen fehlt, wie bei den unvollkommenen Thieren, muß daher auch die Bewegung eine unbestimmtere sein. Im einzelnen ist das Verhältniß zwischen Trieb und Vernunft ein wechselndes, bald siegt jener, bald diese, bald siegt auch ein Trieb über den andern. (III. 11.)

Schließlich ein Rückblick auf die verschiedenen Vermögen, welche nach einer bestimmten Stufenfolge den einzelnen Geschöpfen zukommen. Die niederen Vermögen sind die Grundlage der höheren; unentbehrlich unter den Sinnen ist besonders der Tastsinn (III. 12), dessen Bedeutung für die Thiere noch im besonderen nachgewiesen wird: er bedingt die Existenz des Thiers, während die übrigen Sinne bloß zum Wohlbefinden dienen. (III. 13.)

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Bedeutung und Wichtigkeit der Psychologie; Methode derselben; Schwierigkeit und Mannigfaltigkeit der zu beantwortenden Fragen, besonders hinsichtlich des Verhältnisses der Seele zum Körper.

Wissen und Erkenntniß betrachten wir im allgemeinen als etwas schönes und werthvolles, jedoch mit Unterschied: die eine Erkenntniß steht uns höher als die andere, entweder wegen des großen Maßes von Scharfsinn, das dazu gehört, oder weil der Gegenstand derselben ein höherer und bewundernswürdigerer ist; in beiderlei Hinsicht aber werden wir berechtigt sein, die Untersuchung über die Seele, die Psychologie, in die erste Linie zu stellen. Und wir werden nicht irren, wenn wir sagen, daß die Erkenntniß der Seele für die Wahrheit überhaupt von großer Bedeutung ist, ganz besonders aber für die Kenntniß der Natur: kann man ja doch die Seele das Princip der lebenden Wesen nennen.

Unsere Aufgabe ist nun, die Natur und das eigentliche Wesen der Seele zu untersuchen und zu erkennen, sodann dasjenige, was wesentlich ihr angehört [1]). Dahin gehören unsers Erachtens theils

---

[1]) Ueber den Begriff des συμβεβηκός s. Metaph. V. 30. Derselbe ist in verschiedenen Bedeutungen zu nehmen: er bezeichnet entweder dasjenige, was weder nothwendig noch gewöhnlich einer Sache, einem Begriff zukommt, also das Zufällige, wovon es keine Wissenschaft geben kann, theils aber auch das, was einem Ding an sich zukommt, aber ohne grundwesentliche Bestimmung seines Begriffs zu sein, z. B. daß die Winkel des Dreiecks zwei rechten gleich sind. Von letzterer Bestimmung gibt es eine Wissenschaft und in diesem Sinn ist der Ausdruck hier zu nehmen.

solche Zustände, welche der Seele eigenthümlich sind, theils solche, welche durch ihre Vermittlung auch den Thieren zukommen [1]).

Es gehört nun aber in jeder Beziehung zu den allerschwierigsten Aufgaben, eine zuverlässige Kenntniß der Seele zu gewinnen. Da nemlich die Untersuchung noch vielen andern Gegenständen in derselben Weise zukommt, — ich meine die Untersuchung des Begriffs und des Wesens —, so könnte man leicht auf den Gedanken kommen, es gebe irgend eine einzige Methode, welche auf alles dasjenige anwendbar sei, dessen Wesen wir zu erkennen wünschen, analog dem Beweisverfahren, als der Methode für die eigenthümlichen Attribute der Dinge, und demgemäß müßten wir diese Methode aufsuchen. Gibt es aber nicht eine einzige, gemeinsame Methode hinsichtlich des Wesens der Dinge, so gestaltet sich die Untersuchung noch schwieriger; denn alsdann ist man genöthigt, bei jedem einzelnen Gegenstand den Weg, den man zu gehen hat, erst zu gewinnen. Ist man aber auch darüber im Klaren, ob der richtige Weg ein Beweisverfahren ist oder eine Eintheilung oder auch sonst irgend eine Methode, so bleiben noch viele Schwierigkeiten und Fehlgriffe hinsichtlich der Frage, von wo aus man nun die Untersuchung zu führen hat [2]); denn die Principien sind nicht überall dieselben, sondern verschieden je nach dem Gegenstand, wie z. B. die Principien der Zahlen andere sind als die der Flächen.

Zuvörderst wird man untersuchen müssen, in welche Kategorie die Seele gehört, und was sie ist, ich meine, ob sie ein bestimmtes Ding ist, und eine Substanz, oder etwas Qualitatives oder Quantitatives oder etwa sonst eine von den Kategorien, die wir unterscheiden; ferner ob sie zu dem potenziell Seienden gehört oder ob sie vielmehr Aktualität ist; denn hierin liegt ein bedeutender Unterschied. Ferner müssen wir untersuchen, ob die Seele theilbar ist oder untheilbar, und ob jede Seele der andern gleich-

---

[1]) Deutlicher wäre der Gegensatz so bezeichnet, daß diese Zustände theils der Seele allein, ohne den Körper, theils der Seele und dem Körper gemeinschaftlich zukommen. Denn „Thier", ζῷον, ist ein aus Seele und Körper bestehendes Wesen.

[2]) D. h. von welchen Principien man auszugehen hat.

artig ist oder nicht, und wenn keine Gleichartigkeit anzunehmen ist, ob die einzelnen Seelen der Art oder der Gattung nach verschieden sind. Für jetzt scheinen diejenigen, welche sich mit Untersuchungen über die Seele beschäftigen und Theorieen aufstellen, sich lediglich auf die menschliche Seele zu beschränken.

Ferner müssen wir uns durchaus klar machen, ob der Begriff der Seele ein einiger ist, wie der Begriff des Thiers, oder ob bei jeder einzelnen Seele wieder ein anderer, wie dieß bei den Begriffen Pferd, Hund, Mensch, Gott der Fall ist, wobei denn der Begriff des Thiers im allgemeinen entweder gar nichts [1]) ist oder doch nur später [2]); und ebenso ist es bei anderem, was etwa sonst noch als gemeinsam ausgesagt wird.

Ferner, wenn es nicht viele Seelen gibt, sondern nur Theile der Seele, so ist die Frage, ob man zuerst die Seele im ganzen untersuchen muß oder die Theile. Und da ist es wieder schwer, genau zu bestimmen, wie sie von Natur beschaffen sind als von einander verschieden, und ob man zuerst die Theile selber einer Untersuchung unterwerfen muß oder ihre Funktionen, z. B. ob zuerst das Denken oder das Denkvermögen, das Wahrnehmen oder das Organ der Wahrnehmung u. s. f. Und wenn man zuerst die Funktionen untersuchen muß, so entsteht wieder die Frage, ob man nicht noch früher als diese Funktionen das ihnen Correspondirende [3]) untersuchen soll, also z. B. das Wahrnehmbare vor dem Organ der Wahrnehmung, das Denkbare vor dem Organ des Denkens.

Ferner kann man annehmen, daß nicht bloß die Erkenntniß des Was oder des Wesens förderlich ist für die Betrachtung der Ursachen, welche den Attributen der Substanzen zu Grunde liegen, — wie z. B. in der Mathematik der Begriff des Geraden und Krummen, der Begriff der Linie und Fläche wesentlich ist, um zu erkennen, wie vielen rechten Winkeln die Winkel des Dreiecks gleich sind —, sondern auch umgekehrt, die Erkenntniß der Attri-

[1]) Nichts real Existirendes, sondern etwas, was nur im Denken vorhanden ist.

[2]) Als der aus den verschiedenen Arten abstrahirte Gattungsbegriff.

[3]) D. h. die jeder subjektiven Funktion entsprechenden Objekte.

bute ist von wesentlicher Bedeutung für die Erkenntniß des Was; denn wenn wir im Stande sind, auf Grund der Vorstellung [1]) über die Attribute, entweder über alle oder über die meisten, eine Erklärung zu geben, dann werden wir auch von der Substanz selbst am besten eine Erklärung zu geben vermögen; Princip nemlich von jedem Beweisverfahren ist das Was, daher alle diejenigen Definitionen, aus welchen sich nicht die Erkenntniß der Attribute sofort ergibt, sondern bei welchen selbst eine Vermuthung über dieselben noch Schwierigkeiten hat, offenbar rein dialektisch [2]) gehalten und samt und sonders nichts werth sind.

Schwierigkeiten erheben sich ferner auch bei den Zuständen der Seele, ob sie nemlich alle auch zugleich demjenigen zukommen, worin die Seele sich befindet, d. h. dem Körper, oder ob es etwas gibt, was der Seele allein und ausschließlich zukommt, hierüber muß man nothwendig ins Klare kommen, so schwierig diese Frage auch ist. Es scheint in dieser Beziehung, daß die Seele in der Regel weder eine Funktion ausübt, noch sich leidend verhält ohne den Körper, wie z. B. beim Zornigwerden, Muthigsein, Begehren und beim Wahrnehmen nach seinem ganzen Umfang; am meisten könnte man das Denken als etwas der Seele Eigenthümliches ansehen, ist aber auch das Denken eine Art von Vorstellung oder geht es wenigstens nicht ohne Vorstellung vor sich, so wäre auch hier unmöglich anzunehmen, daß es ohne den Körper geschehen könnte [3]).

Ist nun eine von den Funktionen der Seele oder ein leidendes Verhalten derselben ihr ganz eigenthümlich, so wäre es möglich, daß sie vom Körper sich trennte; gehört aber nichts ihr ganz ausschließlich an, so könnte sie nicht getrennt werden, vielmehr wäre es wie beim Geraden als solchem, welchem auch vielerlei

---

[1]) Welche freilich für sich noch keine wissenschaftliche Erkenntniß gewährt.

[2]) Ueber den Begriff der Dialektik, welche mit der Sophistik verwandt ist, s. Metaph. IV. 2: „die Dialektik und die Sophistik kleiden sich in das Gewand der Philosophie — die Sophistik ist nemlich bloß eine Scheinweisheit, die Dialektiker aber wollen eben über alles sprechen; — wo die Philosophie erkennt, da tastet die Dialektik bloß herum."

[3]) Sofern die Vorstellung auf der Thätigkeit der Sinne beruht.

zukommt, wie z. B. daß es die eherne Kugel an einem Punkt berührt, so jedoch, daß nicht das Gerade, getrennt von der Materie, etwas berühren kann; denn das Gerade ist untrennbar, wenn es ja doch immer mit irgend einem Körper verbunden ist. So ist auch wohl anzunehmen, daß die Zustände der Seele sämtlich in Verbindung mit dem Körper auftreten, wie Zorn, Sanftmuth, Mitleid, Furcht, Kühnheit, ferner Freude, Liebe und Haß. Bei diesen Zuständen ist stets der Körper irgendwie betheiligt. Den Beweis findet man in der Thatsache, daß man manchmal, wenn einem etwas Schweres, Empfindliches widerfährt, nicht in Aufregung geräth oder von Furcht ergriffen wird, während man wieder in manchen Fällen durch ein kleines, unscheinbares Ereigniß sich aufregen läßt, wann nämlich der Körper heftig erregt ist und sich so verhält, wie es beim Zorn der Fall ist. Noch deutlicher wird die Sache aus dem Umstand, daß man, selbst ohne daß einem etwas Furchtbares widerfährt, von dem Gefühl der Furcht afficirt werden kann. Ist dieß wirklich der Fall, so ist klar, daß diese Zustände in die Materie eingegangene Begriffe sind. Und die Definitionen wären demgemäß einzurichten, z. B. das Zornigwerden wäre eine Bewegung des so und so beschaffenen Körpers oder Körpertheils oder eines körperlichen Vermögens durch das und das zu dem und dem Zweck. Insofern würde die Untersuchung der Seele sofort dem Physiker zuzuweisen sein, die Untersuchung der Seele überhaupt oder sofern sie so beschaffen ist. Es würde aber die Definition des Physikers über jeden einzelnen Punkt anders lauten, als die des Dialektikers; z. B. wenn der Zorn zu definiren wäre, so würde der Dialektiker sagen, er sei ein Trieb nach Erwiderung einer Beleidigung oder etwas dergleichen, während der Physiker ihn bestimmen würde als ein Aufwallen des im Herzen befindlichen Blutes und der Wärme. Die eine Definition gibt die Materie, die andere die Form und den Begriff. Der Begriff ist nemlich immer die Form des Dings, er muß aber nothwendig in einer bestimmten Materie sein, um überhaupt existiren zu können; wie z. B. der Begriff des Hauses der ist, daß dasselbe ein Schutzmittel ist zur Abhaltung des durch Wind, Regen und Hitze drohenden Schadens, während ein Andrer

sagen wird: ein Haus sei Stein, Backstein und Holz; dieß ist die Materie, die erstere Bestimmung aber gibt die in der Materie enthaltene Form, das Warum. Wer ist nun hier der wahre Physiker? der, welcher sich mit der Materie beschäftigt, ohne von dem Begriff etwas zu wissen, oder derjenige, welcher nur mit dem Begriff zu thun hat? — oder wohl richtiger der, welcher beides mit einander verbindet? Von den zwei erstgenannten aber, was ist da jeder? Es ist doch wohl so, daß kein Anderer mit den Zuständen der Materie, sofern sie ungetrennt und ganz untrennbar sind, sich beschäftigt, als eben der Physiker, welcher mit allem demjenigen zu thun hat, was Funktion oder Zustand des und des Körpers und der und der Materie ist; was aber nicht von dieser Art ist, ist Sache eines Andern, wie etwa mit manchen einzelnen Dingen der Künstler zu thun hat, z. B. der Baumeister oder der Arzt; was aber zwar nicht getrennt werden kann, aber nicht als Bestimmtheit eines so oder so beschaffenen Körpers der Betrachtung unterliegt, und durch Abstraction entsteht, das fällt dem Mathematiker zu; endlich sofern etwas von der Materie losgetrennt ist, ist es Sache des Metaphysikers [1]).

Doch wir müssen auf unsern eigentlichen Gegenstand wieder zurückkommen. Wir haben gesagt, die Zustände der Seele seien nicht trennbar von der physischen Materie der Thiere, sofern nemlich eben solche Zustände gemeint sind, wie Zorn und Furcht, nicht aber von der Art, wie Linie und Fläche [2]).

Zweites Kapitel.

Uebersicht und Kritik der Ansichten früherer Philosophen über das Wesen der Seele.

Bei unsrer Untersuchung über das Wesen der Seele ist es nothwendig, daß wir zugleich die Schwierigkeiten uns vorlegen, in Betreff deren wir im Lauf der Untersuchung zu einer Klarheit

---

[1]) Oder, wie Aristoteles es bezeichnet, der „ersten Philosophie", der πρώτη φιλοσοφία.

[2]) Bei welchen vom Körper abstrahirt wird.

gelangen müssen, und deßhalb die Ansichten der sämtlichen früheren Forscher, soviele über die Seele eine Theorie vorgebracht haben, zusammenstellen, um das Richtige davon aufzunehmen, was aber etwa unrichtig ist, fern zu halten. Beginnen müssen wir unsre Untersuchung mit einer Darlegung dessen, was der Seele ihrer Natur nach ganz besonders zuzukommen scheint. Das Unbeseelte nun scheint sich von dem Beseelten besonders in zwei Punkten zu unterscheiden, nemlich durch Bewegung und durch Wahrnehmung. Es sind dieß zwei Bestimmungen über die Seele, welche wir so ziemlich auch bei den früheren Forschern finden, sofern nemlich einige behaupten, Seele sei ganz besonders und in erster Beziehung das Bewegende. Und da sie nun annehmen, was nicht bewegt werde, könne unmöglich ein Anderes bewegen, so giengen sie weiter zu der Behauptung, die Seele gehöre zu dem, was bewegt werde. Daher sagt denn Demokrit, die Seele sei Feuer und Wärme; es gibt nemlich nach Demokrit eine unendliche Menge untheilbarer Figuren und von diesen nennt er die kugelförmigen Feuer und Seele; dahin gehören z. B. in der Luft die sogenannten Sonnenstäubchen, welche in den durch das Fenster einfallenden Sonnenstrahlen sichtbar sind, und Demokrit bezeichnet die aus denselben bestehende Samen-Allheit als die Elemente der gesamten Natur; — ähnlich verfährt auch Leukippos; — von diesen Atomen also bezeichnen sie die kugelförmigen als Seele, weil die kugelförmigen Figuren am leichtesten durch Alles hindurchdringen können, und dieselben sollen, indem sie selbst bewegt sind, auch das Uebrige bewegen, wobei sie denn annehmen, daß die Seele es sei, welche den Geschöpfen die Bewegung mittheilt. Darum ist nach dieser Theorie das Athmen das Maß des Lebens; indem nemlich das, was die Körper umgibt [1]), dieselben zusammendrängt und diejenigen Figuren herausdrückt, welche den Geschöpfen die Bewegung mittheilen, sofern sie ja auch selbst keinen Augenblick ruhig bleiben, kommt von außen eine Unterstützung dadurch, daß andere solche Körper eindringen, eben im Athmungsproceß; dadurch werden nemlich auch die schon

[1]) Nemlich die Luft; als Ursache der zusammendrängenden Kraft wird die Kälte genannt.

in den Geschöpfen befindlichen Körper, welche das zusammendrängende und verdichtende Element zurückhalten helfen, an einer Ausscheidung verhindert; und das Leben daure nur so lang, als dieselben im Stand seien, diese Funktion auszuüben [1]).

Auch das, was von den Pythagoreern aufgestellt wird, hat, wie es scheint, denselben Sinn; es behaupten nemlich einige [2]), die Seele bestehe aus den in der Luft befindlichen Sonnenstäubchen, während Andere als Seele das bezeichneten, was diese Sonnenstäubchen bewegt. Der Grund dieser Behauptung liegt darin, daß dieselben, wie man sieht, in ununterbrochener Bewegung sind, auch wenn vollständige Windstille herrscht.

Von derselben Anschauung gehen auch diejenigen [3]) aus, welche sagen, die Seele sei das sich selbst Bewegende. Diese alle nehmen offenbar an, die Bewegung sei das, was mit der Seele innerlich am meisten verwandt sei, und während alles Andere seine Bewegung der Seele verdanke, werde die Seele durch sich selbst bewegt, — weil sie nemlich nichts Bewegendes sahen, welches nicht auch selbst bewegt würde.

In ähnlicher Weise sagt auch Anaxagoras, die Seele sei es, welche bewege, und wer sonst etwa noch behauptet hat, das All

[1]) D. h. solang die im Körper befindlichen Atome im Stand sind, die von außen eindringende Luft abzuhalten. Vgl. über die ganze Theorie Zeller Gesch. der griech. Phil. I³ 728 ff. (617): „Wegen der Feinheit und Beweglichkeit der Seelenatome entsteht die Gefahr, daß dieselben von der uns umgebenden Luft aus dem Körper gedrückt werden. Gegen diese Gefahr schützt uns, wie Demokrit annimmt, die Einathmung, deren Bedeutung darin besteht, mit der Luft immer neuen Feuer- und Seelen-Stoff in den Körper zu führen, welcher theils die abgegangenen Seelenatome ersetzt, theils und hauptsächlich die im Körper befindlichen durch seine Gegenströmung am Austritt verhindert und ihnen dadurch den Widerstand gegen den Andrang der äußeren Luft möglich macht. Geräth der Athem ins Stocken und wird jener Widerstand in Folge dessen vom Druck der Luft überwältigt, so entweicht das innere Feuer und es erfolgt der Tod."

[2]) Was für Pythagoreer gemeint sind, läßt sich nicht bestimmen. Die Pyth. scheinen überhaupt in der Psychologie nicht tief eingedrungen zu sein und wohl auch Arist. wußte von etwaigen Theorieen nicht viel zu sagen. S. Zeller I³ 388 f. (322).

[3]) Worunter nach Philoponus Plato, Xenokrates und Alkmäon zu verstehen sind.

sei vom Geist in Bewegung gesetzt worden, jedoch ist dieß nicht ganz identisch mit der Lehre Demokrits. Dieser setzt nemlich Seele und Denken schlechthin als eins und dasselbe; das Erscheinende sei nemlich das Wahre und deßhalb habe Homer [1]) ganz recht in dem Vers, wo er sagt: „Hektor lag da, anderes denkend." Er behandelt also das Denken nicht als ein Vermögen, welches mit der Wahrheit sich beschäftigt, sondern er setzt Denken und Seele schlechthin als identisch. Anaxagoras dagegen drückt sich über diesen Punkt weniger bestimmt aus; er nennt nemlich an vielen Orten den Geist die Ursache des Guten und Richtigen, anderswo aber sagt er, dieser Geist sei die Seele; der Geist sei nemlich in sämtlichen Thieren, großen und kleinen, edlen und unedleren. Es scheint aber doch nicht der Geist, bei welchem man die Erkenntniß im Auge hat, allen Thieren in gleicher Weise zuzukommen, ja nicht einmal allen Menschen [2]).

Diejenigen nun, welche ihre Aufmerksamkeit darauf richten, daß das Beseelte sich bewege, haben als die Seele dasjenige bezeichnet, welches am fähigsten ist zu bewegen; dagegen diejenigen, welche am Seienden vor allem das Erkennen und Wahrnehmen ins Auge fassen, verstehen unter der Seele die Principien [3]), wobei die einen eine Mehrheit von solchen Principien annahmen, andere aber nur Eines. So sagt Empedokles, die Seele bestehe aus sämtlichen Elementen, es sei aber auch jedes einzelne Element Seele; er drückt sich hierüber so aus:

---

[1]) Sofern nemlich Hektor die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung verlor, letztere aber nach Demokrit identisch ist mit dem Vermögen des Denkens, wurde auch sein Denkvermögen durch die Betäubung ein anderes. — Uebrigens findet sich der Ausdruck nicht so bei Homer; denn Il. XXIII. 698 ist nicht von Hektor die Rede und XXII. 337, wo Hektor von Achill verwundet wird, steht ein andrer Ausdruck. Die homerischen Citate des Arist. stimmen öfters nicht mit unsrem homerischen Text überein. Vgl. Metaph. IV. 5, p. 78.

[2]) D. h. objektiv ist in jedem belebten Wesen ein Theil des allgemeinen Geistes, aber zum Selbstbewußtsein gelangt dieser Geist nicht in allen Thieren und Menschen. Anaxag. aber confundirt das objektive und subjektive Inwohnen des Geistes.

[3]) Nemlich des Erkennens und Wahrnehmens.

„Erde sieht man durch Erde, und Wasser sieht man durch Wasser,
Göttliche Luft durch Luft, durch Feuer verzehrendes Feuer,
Liebe wieder durch Liebe, durch Feindschaft traurige Feindschaft[1]."

Auf dieselbe Weise läßt auch Plato im Timäus (p. 34—35 St.) die Seele aus den Elementen bestehen, es werde nemlich das Gleichartige durch das Gleichartige erkannt, die Dinge aber bestehen aus den Principien. Aehnliche Bestimmungen finden sich in der Schrift über die Philosophie[2]: das Thier an sich bestehe aus der Idee des Eins und der Ur—Länge, Breite und Tiefe, und das Andere in ähnlicher Weise. Oder es war auch noch anders ausgedrückt: das Eins sei der Geist, die Zwei sei das Wissen, — denn dieses gehe einfach auf das Eins —, die Zahl der Fläche sei das Meinen, die des Körpers die Wahrnehmung; die Zahlen nemlich wurden die Ideen selbst und die Principien genannt und sie sind aus den Elementen. Erkannt aber werden die Dinge theils durch den Geist, theils durch das Wissen, theils durch das Meinen, theils durch die Wahrnehmung; diese Zahlen aber sind Ideen der Dinge. Da man nun ferner annahm, die Seele sei etwas, was bewege und auf die genannte Weise[3]) erkenne, so haben Einige diese beiden Bestimmungen vereinigt und die Seele für eine Zahl erklärt, welche sich selbst bewege.

Eine Meinungsverschiedenheit aber findet statt hinsichtlich der Principien, nemlich über Wesen und Zahl derselben, hauptsächlich

---

[1]) Nach Empedokles. wird Alles durch das Gleichartige in uns erkannt. „Denselben Ursprung hat auch das Denken; Verstand und Denkkraft sind nach E. in allen Dingen, ohne daß in dieser Beziehung zwischen dem Geistigen und Körperlichen zu unterscheiden wäre; das Denken wird daher ebenso wie alle andern Lebensthätigkeiten von der Mischung der Stoffe im Körper herrühren und abhängen, wir denken jedes Element mit dem entsprechenden Element in unserem Körper." Zeller I^3 648 f. (542).

[2]) Welche nicht auf uns gekommen ist.

[3]) Mit Interpunktion nach οὕτως, s. Torstrik. „auf die genannte Weise", nemlich so, daß Gleichartiges durch Gleichartiges erkannt wird. Da nun die Dinge aus Zahlen bestehen, so ergibt sich daraus auch für die Seele, daß sie Zahl ist; dazu kommt noch als zweites die bewegende Kraft. Es war dieß die Ansicht des Xenokrates.

zwischen denjenigen, welche die Principien als körperlich bestimmen, und denjenigen, welche sie für unkörperlich halten, dann wieder zwischen diesen genannten und denjenigen, welche die Principien durch Mischung entstehen lassen und aus beidem [1]) zusammen bilden. Auch hinsichtlich der Zahl gehen die Ansichten aus einander, die Einen nemlich setzen mehrere Principien, Andere bloß Eines. Dem entsprechend bestimmen sie dann auch die Seele; denn das, was von Natur Fähigkeit zu bewegen habe, gehört nach ihnen zu dem Ursprünglichen und es ist diese Behauptung nicht ohne Grund. Daher denn Einige annehmen, die Seele sei Feuer, sofern nemlich das Feuer aus den feinsten Theilen besteht und am meisten unter den Elementen unkörperlich ist, überdieß sowohl bewegt ist, als auch das Andere in erster Linie bewegt. Demokrit hat sodann noch feinere Bestimmungen gegeben und erklärt, was die Ursache von beidem [2]) sei: die Seele sei nemlich identisch mit dem Geist, und es bestehe dieses Wesen aus den ursprünglichen untheilbaren Körpern, die Fähigkeit zu bewegen aber habe es wegen der Feinheit seiner Theile und wegen seiner Gestalt; von den Gestalten bezeichnet er die kugelförmige als die am leichtesten zu bewegende; gerade so aber, nemlich kugelförmig, sei sowohl der Geist als das Feuer.

Was den Anaxagoras betrifft, so scheint er zwar zwischen Seele und Geist zu unterscheiden, wie wir schon oben gesagt haben, aber er behandelt doch beide als Ein Wesen, nur setzt er den Geist in erster Linie als Princip von Allem; er sagt wenigstens, der Geist allein unter dem Seienden sei einfach, ungemischt und rein. Dabei führt er beides auf dasselbe Princip zurück, das Erkennen sowohl als das Bewegen, wenn er sagt, der Geist habe das All in Bewegung gesetzt [3]).

---

[1]) Aus Körperlichem und Unkörperlichem. Zu der ersten Klasse, den Vertretern des Körperlichen, gehören z. B. Thales, Demokrit; zu den Vertretern des Unkörperlichen die Pythagoreer, Xenokrates, Plato; zu den Vertretern der Mischung Empedokles, welcher neben den vier Elementen noch Haß und Liebe als Principien setzt, und Anaxagoras, welcher zu den Homöomerieen den Geist hinzufügt.

[2]) Nemlich der Feinheit und der Bewegung.

[3]) S. Zeller I³ 804 (680) und die dort angeführten Stellen.

Auch Thales hat nach dem, was von ihm überliefert ist, angenommen, daß die Seele etwas sei, was zu bewegen fähig sei, sofern er nemlich sagte, der Stein [1]) habe eine Seele, weil er das Eisen bewege. Diogenes [2]) aber, wie auch einige Andere erklären die Seele für Luft, von der Ansicht aus, daß die Luft aus den allerfeinsten Theilen bestehe und das Princip von Allem sei, und daher komme es, daß die Seele erkenne und bewege: sofern sie nemlich das Erste sei und aus ihr das Uebrige, erkenne sie, sofern sie aber das Feinste sei, habe sie die Fähigkeit zu bewegen. Heraklit findet die Seele in seinem Princip, sofern er sie nemlich für die Ausdünstung [3]) erklärt, aus welcher er alles Andere entstehen läßt, und er erklärt diese Ausdünstung für das Unkörperlichste und für etwas in beständigem Fluß Befindliches; das Bewegte aber werde durch Bewegtes erkannt; daß aber das Seiende in Bewegung sei, nahm auch er an wie die Meisten. — Aehnliche Ansichten über die Seele hat, wie es scheint, auch Alkmaion [4]) gehabt, er sagt nemlich: die Seele sei unsterblich, weil sie den Unsterblichen gleiche, dieses letztere aber komme ihr zu, weil sie immer bewegt sei; es sei nemlich auch das Göttliche alles in steter, ununterbrochener Bewegung, Sonne, Mond, Sterne und der ganze Himmel.

Von denjenigen, welche noch in gröberen Anschauungen befangen sind, haben einige die Seele auch als Wasser bestimmt, wie z. B. Hippo [5]); der Grund dieser Ansicht scheint darin zu

---

[1]) Der Magnetstein. „Daß Thales sich alle Dinge lebendig gedacht, alle wirkenden Kräfte nach Analogie der menschlichen Seele personificirt hat, ist wahrscheinlich, weil es jener phantasievollen Naturanschauung gemäß ist, die der wissenschaftlichen Naturforschung überall und so namentlich bei den Griechen vorangeht." Zeller I³ 175 (152).

[2]) Ueber Diog. von Apollonia, einen Zeitgenossen des Anaxagoras, s. Zeller I³ 218, bes. 228 (190 ff.).

[3]) Diese ἀναθυμίασις bedeutet dasselbe, was sonst bei Heraklit Feuer heißt, es sind die warmen und trockenen Dünste, das göttliche Feuer in seiner reinen Gestalt, während durch Feuchtigkeit das Seelenfeuer verunreinigt und die Vernunft aufgehoben wird. S. Zeller I³ 577 f. (480).

[4]) Ueber diesen krotoniatischen Arzt, einen jüngeren Zeitgenossen und vielleicht Schüler des Pythagoras s. Zeller I³ 421 ff. (356).

[5]) Ein Physiker der perikleischen Zeit, welcher an der Lehre des Thales fest-

liegen, daß sie auf den Samen bei der Zeugung reflektirten, welcher bei Allem feucht ist; es liegt hierin auch ein Beweis gegen die Behauptung, daß die Seele Blut sei, denn der Same ist nicht Blut; unter dem Samen aber verstehen jene die ursprüngliche Seele. Andere dagegen finden die Seele im Blut, wie Kritias [1]); sie gehen dabei von der Ansicht aus, daß die Wahrnehmung mit der Seele am meisten verwandt sei, die Wahrnehmung aber beruhe auf der Natur des Bluts.

Kurz, sämtliche Elemente haben einen Vertreter gefunden, außer der Erde, für diese hat sich keiner erklärt, man müßte denn nur an diejenigen denken, welche behauptet haben, die Seele bestehe aus allen Elementen oder sie sei eine Vereinigung aller. Alle begründen die Definition der Seele eigentlich auf drei Momente: Bewegung, Wahrnehmung und Unkörperlichkeit, von diesen dreien aber wird jedes auf die Principien zurückgeführt. Daher es denn kommt, daß diejenigen, welche die Seele durchs Erkennen bestimmen, sie entweder als Element bezeichnen oder aus den Elementen bestehen lassen, wobei sie sich ohne wesentlichen Unterschied ausdrücken, mit Ausnahme eines einzigen [2]); sie sagen nemlich, das Gleichartige werde durch das Gleichartige erkannt, da nun die Seele alles erkennt, so soll sie aus sämtlichen Principien [3]) bestehen. Diejenigen nun, welche Eine Ursache und Ein Element annehmen, setzen auch die Seele als Eine, wie z. B. als Feuer oder als Luft; dagegen diejenigen, welche eine Mehrheit von Principien annehmen, lassen auch die Seele eine Mehrheit sein. Anaxagoras ist der einzige, welcher sagt, der Geist sei frei von Leiden und habe nichts gemeinsam mit irgend etwas Anderem. Wie er aber bei solcher Beschaffenheit erkennen soll und wie dieß zu erklären sei, darüber hat sich Anaxagoras selber nicht ausgesprochen und es ist auch nicht ersichtlich aus Dem, was von ihm überliefert ist.

---

hielt. S. Zeller I³ 214 (187). Auch Metaph. I. 8 wird er wegen εὐτέλεια τῆς διανοίας sehr geringschätzig behandelt.

1) Wahrscheinlich der Führer der dreißig Tyrannen.

2) Des Anaxagoras.

3) D. h. Elementen.

Diejenigen endlich, welche Gegensätze in den Principien annehmen [1]), lassen auch die Seele aus dem Entgegengesetzten bestehen; Andere nehmen einen der Gegensätze an, wie das Warme, das Kalte [2]) oder etwas dergleichen, und diese bestimmen in entsprechender Weise auch die Seele als Ein derartiges. Daher wählen sie denn auch entsprechende Benennungen; die nemlich, welche sich für das Warme erklären, sagen, davon habe auch das Leben seine Benennung, indem es eigentlich ein Aufwallen bedeute [3]), während die Vertreter des Kalten behaupten, die Seele habe ihren Namen vom Aufathmen und Abkühlen, wornach Seele eigentlich „die kühlende" wäre [4]).

Damit sind denn die früheren Ansichten über die Seele nebst der Motivirung derselben aufgeführt.

Drittes Kapitel.

Fortsetzung der Kritik früherer Theorieen, besonders der von Plato im Timäus vorgetragenen.

Wir müssen nun zuerst die Bewegung einer näheren Untersuchung unterwerfen; denn vielleicht ist es nicht bloß unrichtig, daß die Substanz der Seele von der Beschaffenheit ist, wie sie von denjenigen bestimmt wird, welche sagen, Seele sei das, was sich selbst bewege oder sich selbst bewegen könne, sondern es ist vielleicht geradezu unmöglich, daß der Seele Bewegung zukomme. Schon oben [5]) ist darauf hingewiesen worden, daß das, was bewegt, nicht nothwendig auch selbst bewegt sein muß. Nun ist die Art und Weise, wie etwas bewegt wird, immer eine zwei-

---

1) Wie Empedokles, bei welchem die Elemente aus Entgegengesetztem bestehen, wozu noch Streit und Freundschaft kommen.

2) Bez. Heraklit und Hippo.

3) Wortspiel von ζῆν leben und ζεῖν sieden, wallen.

4) ψυχή und ψύχω, wovon κατάψυξις Abkühlung, gehören allerdings derselben Wurzel an. Auch Plat. Crat. p. 399 E führt dieselbe Etymologie an und erklärt das Princip der Seele als τὸ ἀναψῦχον, das Abkühlende.

5) I 2 in.

sache: entweder geht nemlich die Bewegung aus von einem Andern oder von dem Bewegten selbst; der erstere Fall findet statt, wenn etwas bewegt wird dadurch, daß es in einem Bewegten sich befindet, wie z. B. die in einem Schiff Fahrenden; diese bewegen sich nicht in gleicher Weise, wie das Schiff; das letztere nemlich bewegt sich an und für sich selbst, während die Schiffer nur dadurch sich bewegen, daß sie in einem Bewegten sich befinden. Man sieht das deutlich an den einzelnen Theilen: die natürliche Bewegung der Beine ist nemlich das Gehen und so ist dieß auch die natürliche Bewegung der Menschen; aber den Schiffern kommt in diesem Augenblick das Gehen nicht zu [1]). Da nun also die Bewegung in doppeltem Sinn zu verstehen ist, so müssen wir fragen, wie es bei der Seele steht: ob sie für sich selbst sich bewegt oder [2]) an einer Bewegung Theil hat. Nun gibt es viererlei Bewegungen: Ortsveränderung, Verwandlung, Abnehmen und Zunehmen; die Seele muß also entweder Eine von diesen Bewegungen haben oder mehrere oder alle. Ist aber die Bewegung der Seele keine accidentelle, so muß sie ihr von Natur zukommen, ist aber dieß der Fall, so muß ihr auch ein Raum zukommen, denn alle die genannten Bewegungen finden statt im Raum. Besteht nun das Wesen der Seele darin, daß sie sich bewegt, so kann ihr die Bewegung nicht in accidenteller, äußerlicher Weise zukommen, wie dem Weißen oder dem Dreielligen, denn auch diese bewegen sich, aber in accidenteller Weise: es bewegt sich nemlich eigentlich der Körper, welchem sie zukommen. Darum kommt diesen auch kein Raum zu, der Seele aber müßte ein Raum zukommen, wenn ihr die Bewegung vermöge ihrer Natur zukommen soll.

Ferner, wenn die Seele vermöge ihrer Natur bewegt wird, so könnte sie auch durch äußere Gewalt bewegt werden und umgekehrt, wenn durch Gewalt, so auch durch ihre Natur [3]). Dieselbe

---

[1]) Da also die Theile, welche zunächst sich bewegen sollten, die Beine, sich nicht bewegen, so bewegt sich auch der Mensch selbst nicht durch die ihm natürliche Bewegung.

[2]) *καὶ* wird wohl in *ἢ* zu ändern oder doch vor *καὶ* ein *ἢ* hineinzusetzen sein.

[3]) Diese Behauptung wird wohl schwer zu beweisen sein.

Bewandtniß hat es auch mit der Ruhe: nemlich in Demjenigen, zu welchem etwas vermöge seiner Natur bewegt wird, ruht es auch vermöge seiner Natur und ebenso in Demjenigen, zu welchem etwas durch Gewalt bewegt wird, ruht es auch vermöge dieser Gewalt. Was man sich nun aber denken soll unter den gewaltsamen Bewegungen und Ruhezuständen der Seele, werden auch Diejenigen nicht leicht zu erklären vermögen, welche ihrer Phantasie den Lauf lassen wollen.

Ferner, wenn die Bewegung der Seele nach oben gehen soll, so muß sie Feuer sein, wenn nach unten, Erde; denn dieß sind die Bewegungen, welche diesen Körpern zukommen. Dieselbe Bewandtniß hat es dann auch mit den in der Mitte stehenden Elementen [1]).

Ferner, da die Seele offenbar den Körper bewegt, so ist es natürlich anzunehmen, daß sie dabei solche Bewegungen hervorbringe, welche an ihr selbst vor sich gehen. Ist aber dieß der Fall, so kann man gewiß auch umgekehrt sagen, die Bewegung, welche an dem Körper vor sich geht, gehe auch an der Seele vor sich. Der Körper aber bewegt sich durch Ortsveränderung, also müßte auch die Seele die dem Körper entsprechende Bewegung haben, indem sie ihren Ort veränderte, entweder ganz oder in gewissen Theilen [2]). Ist aber dieß möglich, so müßte es auch möglich sein, daß sie, nachdem sie ihren Ort verlassen hat, denselben auch wiederum einnähme, und daraus würde folgen, daß die gestorbenen Geschöpfe wieder auferstehen könnten.

Ist aber die Bewegung eine accidentelle, so könnte die Seele auch von einem Andern bewegt werden, es würde nemlich dann das Thier mit Gewalt angestoßen. Allein man darf nicht annehmen, daß dasjenige, welchem die Bewegung durch sich selbst, als etwas zu seinem Wesen gehöriges, zukommt, von einem Andern bewegt werde, außer in ganz äußerlicher Weise, wie man auch nicht annehmen darf, daß das an und für sich oder durch

---

[1]) Die Luft theilt die Bewegung des Feuers, das Wasser die der Erde.

[2]) D. h. sie würde entweder den Körper ganz verlassen oder es würden wenigstens einzelne Theile, Vermögen der Seele unter sich ihren Ort wechseln.

sich selbst Gute gut sei durch ein Anderes oder um eines Andern willen; von der Seele aber könnte man ganz besonders sagen, daß sie von den sinnlichen Dingen bewegt würde, wenn sie überhaupt bewegt wird.

Indessen auch angenommen, daß sie es selbst ist, die sich bewegt, so würde sie auch in diesem Fall bewegt, und demnach, wenn jede Bewegung ein Heraustreten des Bewegten ist, sofern es eben bewegt wird, so würde auch die Seele aus ihrem Wesen heraustreten, wenn sie nemlich nicht in ganz accidenteller, zufälliger Weise sich bewegt, vielmehr die Bewegung zu ihrem Wesen gehört.

Einige sagen auch, die Seele bewege den Körper, in welchem sie wohnt, sowie sie selbst sich bewege, so z. B. Demokrit, welcher sich ähnlich ausdrückt, wie der Komödiendichter Philippus [1]). Der letztere sagt nemlich, Dädalus habe die hölzerne Statue der Aphrodite so gemacht, daß sie sich bewegt habe, indem er geschmolzenes Silber hineingegossen. Ebenso drückt sich nun auch Demokrit aus, wenn er sagt: die kugelförmigen Atome seien in Bewegung, weil sie ihrer Natur nach niemals stille stehen können und ziehen so den ganzen Körper mit sich und bringen ihn in Bewegung. Wir müssen aber dann fragen, ob auch der Stillstand aus der gleichen Ursache zu erklären ist? Es wäre schwer oder gar unmöglich zu sagen, wie diese Atome einen Stillstand bewirken sollten. Ueberhaupt aber kann man annehmen, daß dieß nicht die Art und Weise ist, wie die Seele das Thier bewegt, vielmehr thut sie es vermöge des freien Willens und selbstbewußten Denkens.

Auf dieselbe Weise sucht auch Plato im Timäus [2]) zu er-

---

[1]) Sohn des Aristophanes.

[2]) S. Tim. p. 34 ff. Das schaffende Subjekt ist bei Plato der Demiurg. Die Seele ist der Mikrokosmus, ein Abbild des Makrokosmus, aus dessen Substanz sie gebildet ist. Daher sind auch ihre Verhältnisse und Bewegungen entsprechend denen des Makrokosmus. — Die gerade Linie ist die Ekliptik und die von der Fixsternsphäre abweichende Bahn der Sonne und der Planeten. Der Thierkreis, in welchem die Sonne und die Planeten sind, scheint den Aequator an zwei Punkten zu schneiden, er selber ist wieder in sieben Kreise zu theilen, damit nebst der Sonne jeder Planet seine Sphäre erhält. Vgl. Trendelenburg z. d. St.

klären, daß die Seele den Körper bewege; denn dadurch, daß sie selbst bewegt sei, bewege sie auch den Körper, weil sie mit demselben eng verflochten sei. Er hat nemlich die gerade Linie, welche aus den Elementen besteht und nach den harmonischen Zahlen getheilt ist, in einen Kreis umgebogen, damit sie eine mit Harmonie verwachsene Wahrnehmung habe und damit das Ganze in harmonischen Bewegungen sich bewege, und aus dem einen Kreis theilt er wieder zwei Kreise ab, welche an zwei Orten zusammenhängen und theilt dann wieder den einen Kreis in sieben Kreise, um darzustellen, daß die Umschwünge des Himmels zusammenfallen mit den Bewegungen der Seele.

Erstens nun ist es nicht richtig, wenn man sagt, die Seele sei eine Größe, denn die Seele des Ganzen, die Weltseele, soll doch offenbar von der Beschaffenheit sein, wie das, was man Geist nennt; sie kann ja doch nicht so sein, wie die wahrnehmende oder wie die begehrende Seele, deren [1]) Bewegung ja nicht die Kreisbewegung ist. Der Geist aber ist Einer und ist zusammenhängend gerade so, wie auch das Denken, das Denken aber sind die Gedanken, diese sind eins, sofern sie eine zusammenhängende Reihe bilden, wie die Zahl, aber nicht wie die Größe. Darum ist auch der Geist nicht in der im Timäus angegebenen Weise zusammenhängend, sondern er ist entweder untheilbar oder doch nicht zusammenhängend in der Art einer Größe. Denn wie sollte der Geist auch denken, wenn er eine Größe wäre? so, daß er die Gegenstände im Ganzen berührt, oder mit irgend einem seiner Theile? Im letzteren Falle müßte es geschehen vermöge einer Größe oder vermöge eines Punkts, wenn man einen solchen überhaupt einen Theil nennen darf. Geschieht es nun vermöge eines Punkts und sind die Punkte unendlich, so kann der Geist offenbar niemals zu Ende kommen; geschieht es aber vermöge einer Größe, so muß er oft oder unzähligemal eben dasselbe denken. Allein es ist offenbar möglich, daß er etwas auch nur Einmal denkt. — Ist es aber genü-

---

[1]) Ihr Ziel ist das Aeußerliche, der Geist im Denken kehrt zu sich selbst zurück, faßt sich zur Einheit zusammen. Geist, Denken und Gedanke sind eigentlich dasselbe, nur in verschiedenen Stadien der Entwicklung.

gend, mit irgend einem Theil zu berühren, wozu dann die Kreisbewegung? oder wozu ist es nöthig, daß er eine Größe habe? ist es aber zum Denken nothwendig, mit dem ganzen Kreis zu berühren, wie verhält es sich dann mit der Berührung vermittelst der Theile? Und ferner, wie soll man das Getheilte denken durch das Untheilbare oder das Untheilbare durch das Getheilte [1])? Es muß aber nothwendig der Geist dieser [2]) Kreis sein. Denn die Bewegung des Geistes ist das Denken, die des Kreises der Umschwung. Ist nun das Denken ein Umschwung, so ergibt sich, daß der Kreis, dem ein solcher Umschwung wie das Denken zukommt, der Geist ist. — Und was soll denn der Geist immer denken? Er müßte ja dieß, wenn doch der Umschwung ewig ist; aber die auf ein Thun gerichteten Gedanken haben ja eine Grenze, sofern sie alle um eines Andern willen da sind, die betrachtenden aber sind begrenzt, entsprechend den Begriffen. Der Begriff aber ist immer eine Definition oder ein Beweis. Die Beweise nun gehen aus von einem Anfang und haben irgendwie ein Ende, nemlich den Schluß oder die Folgerung; wenn sie aber auch keinen Abschluß haben, so kehren sie doch nicht wieder zum Anfang zurück, vielmehr gehen sie immer gerade aus, indem sie immer ein neues Mittleres und Aeußerstes ergreifen [3]). Der Umschwung dagegen kehrt wieder zum Anfang zurück. — Die Definitionen dagegen sind immer begrenzt. — Ferner wenn derselbe Umschwung sich oft wiederholt, so wird nothwendig auch ein und derselbe Gedanke sich oft wiederholen müssen. — Ferner läßt sich das Denken vielmehr mit einem Stillstand und einem Innehalten vergleichen, als mit einer Bewegung [4]), und ebenso auch die Schlußfolgerung. —

---

[1]) Wenn der Geist vermittelst des ganzen ungetheilten Kreises denkt, wie kann er das Einzelne denken? und wenn durch die Theile, wie das Ganze? da ja Gleichartiges durch Gleichartiges gedacht wird.

[2]) Wie ihn Plato im Timäus beschreibt.

[3]) Es ist damit eine Reihe von Schlüssen gemeint, wobei der letzte Begriff des vorhergehenden Schlusses als erster des folgenden benützt und mit einem neuen Mittelbegriff verbunden wird; z. B.: I. A = B, B = C, also A = C, II. C = D, D = E, also C = E u. s. f.

[4]) Sofern das Denken ein Stillestehen bei den Dingen, ein Fixiren, Sammeln der Gedanken ist.

Ferner liegt aber auch gar keine Glückseligkeit in dem, was nicht mit Leichtigkeit, sondern mit Gewalt geschieht; ist also die Bewegung der Seele nicht eine solche, welche ihrem Wesen zukommt, so würde diese Bewegung gegen die Natur gehen [1]). Und zudem ist es etwas Lästiges, wenn die Seele mit dem Körper eng verbunden ist, ohne sich von ihm trennen zu können, es ist dieß ein Zustand, vor welchem man fliehen muß, wenn es ja doch für den Geist besser ist, nicht mit einem Körper verbunden zu sein, wie man [2]) gewöhnlich sagt, und womit die Meisten einverstanden sind. — Man sieht aber auch gar keine Ursache ein, warum der Himmel sich im Kreis bewegen soll, denn das Wesen der Seele ist nicht die Ursache der Kreisbewegung, — vielmehr, daß sie so bewegt wird, ist für sie etwas Aeußerliches — noch liegt die Ursache im Körper, vielmehr ist noch eher die Seele die Ursache für die Bewegung des Himmels. — Und ferner kann man auch nicht behaupten, daß es so besser sei [3]); nun hätte der Grund, weßhalb die Gottheit der Seele die Kreisbewegung anerschaffen hätte, eben der sein müssen, daß es für sie besser wäre, sich so [4]) zu bewegen, als anders. Indessen, da diese Untersuchung mehr mit andern wissenschaftlichen Fragen zusammenhängt, so wollen wir sie für jetzt auf sich beruhen lassen.

Eine weitere Ungereimtheit ergibt sich bei dieser Untersuchung, sowie bei den meisten die Seele betreffenden Theorieen: man verknüpft die Seele mit einem Körper, in welchem sie wohnen soll, ohne irgend eine genauere Bestimmung hinzuzufügen, was die Ursache einer solchen Verknüpfung ist und wie sich der Körper dabei zu verhalten hat. Nun aber sollte man doch denken, daß eine solche Bestimmung unumgänglich nothwendig wäre; denn die Gemeinschaft ist es ja, weßhalb das eine wirkt, das andere auf sich wirken läßt, das eine bewegt, das andere bewegt wird, von dem

---

[1]) Plato erklärt die Bewegung der Seele für eine selige Bewegung, was sie aber nicht sein kann, wenn die Seele, die individuelle wie die Weltseele, gewaltsam bewegt wird. S. den Anfang des Kap.

[2]) Auch Plato selbst.

[3]) Nemlich wenn die Seele sich bewegt, als wenn sie ruhig bleibt.

[4]) D. h. im Kreis.

Allem aber findet nichts statt, wenn die beiden, Seele und Körper, sich nur zufällig zu einander verhalten. Sie versuchen dabei nur die Beschaffenheit der Seele zu erklären, über den Körper aber, welcher die Seele aufnehmen soll, wissen sie keine nähere Bestimmung zu geben, als wäre es möglich, — wie es in den Mythen [1]) der Pythagoreer dargestellt wird — daß eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper eingehen könnte, während doch offenbar jeder Körper eine eigenthümliche Form und Gestalt hat. Es ist dies gerade, wie wenn man sagen wollte, die Baukunst gehe ein in Blasinstrumente; denn wie die Kunst ihre betreffenden Werkzeuge gebrauchen muß, so die Seele den Körper [2]).

Viertes Kapitel.

Fortsetzung der Kritik, besonders in Beziehung auf die Lehre, daß die Seele eine Harmonie sei, und auf die mathematischen Vorstellungen von derselben.

Nun finden wir bei den früheren Forschern noch eine andere Theorie von der Seele, welche bei Vielen Anklang gefunden hat, so gut als irgend eine andre der bisher angeführten Auffassungen, und auch in den der Oeffentlichkeit vorgelegten Besprechungen [3]) dargelegt worden ist und so gewissermaßen Rechenschaft hat geben müssen. Man bestimmt nemlich die Seele als eine Art von Harmonie; die Harmonie sei ja eine Zusammensetzung und Vermischung von Entgegengesetztem und so bestehe auch der Körper aus Entgegengesetztem. Allein wenn man auch die Harmonie definiren kann als ein Verhältniß des Gemischten oder als eine Zusammensetzung, so kann doch eine solche Bestim-

---

[1]) In ihrer Lehre von der Seelenwanderung.

[2]) D. h. sowenig die Baukunst ein Blasinstrument, eine Flöte, als Werkzeug gebrauchen kann, sondern einen Hammer, eine Axt und dgl., so kann auch die Seele nicht den nächsten besten Körper gebrauchen, sondern nur einen solchen, der zu ihr paßt.

[3]) Darunter ist hinsichtlich der vorliegenden Theorie Plato's Phädon gemeint, s. das. p. 89 ff.

mung auf die Seele unmöglich zutreffen[1]). — Ferner ist die Bewegung der Harmonie nicht eigenthümlich, der Seele aber legt man allgemein diese Eigenschaft eigentlich vor allen andern bei. Passender wäre es, die Definition „Harmonie" von der Gesundheit zu gebrauchen, und überhaupt von den körperlichen Vorzügen, als von der Seele, und dieß sieht man ganz deutlich, wenn man versucht, die Zustände und Funktionen der Seele auf eine Art von Harmonie zurückzuführen, es wäre da schwierig, die Anknüpfung zu finden.

Ferner sprechen wir von Harmonie unter einem doppelten Gesichtspunkt: im eigentlichsten Sinn bei Größen, wo wir bei dem, was Bewegung und Lage hat, die Zusammensetzung der einzelnen Theile Harmonie nennen, wenn nemlich dieselben so zusammenpassen, daß sie nichts Verwandtes mehr aufnehmen; zweitens aber nennen wir so auch das Verhältniß des Gemischten. Allein in beiden Beziehungen paßt der Ausdruck nicht auf die Seele. Die Zusammensetzung der Theile des Körpers ist freilich gar leicht zu erforschen, denn es gibt eine Menge und Mannigfaltigkeit von Arten, wie die Theile zusammengesetzt sind, allein aus was soll denn nun der Geist zusammengesetzt sein oder in welcher Weise sollen wir uns die Zusammensetzung desselben denken — oder auch die des wahrnehmenden oder begehrenden Organs? — Und ebenso ungereimt ist es, wenn man sagt, die Seele sei das Verhältniß der Mischung; denn es findet ja nicht überall das gleiche Verhältniß statt bei der Mischung der Elemente zum Fleisch und zu den Knochen, das Resultat wäre also, daß man viele Seelen[2]) bekäme und zwar im ganzen Körper verbreitet, wenn ja doch Alles durch Mischung der Elemente entstehen, das Verhältniß der Mischung aber Harmonie d. h. Seele sein soll.

In diesem Punkt kann man auch von Empedokles nähere Erklärungen verlangen; er sagt nemlich, jeder Theil beruhe auf

---

[1]) Weil sie dabei zu wenig als selbständiges Wesen, als Substanz gefaßt würde, sondern nur als ein Verhältniß von Anderem.

[2]) Nemlich je nach der Beschaffenheit der Mischungsverhältnisse bei den materiellen Theilen.

einem gewissen Verhältniß; ist nun die Seele dieses Verhältniß oder ist sie vielmehr etwas Anderes, was in den Gliedern seinen Sitz hat? Ferner: ist die Freundschaft [1]) Ursache der nächsten besten Mischung oder einer solchen, welche nach jenem Verhältniß vor sich geht? und ist diese Freundschaft selbst das Verhältniß oder etwas anderes neben diesem Verhältniß? Das sind die Fragen, die hier aufzuwerfen wären; ist aber die Seele etwas von der Mischung verschiedenes, wie kommt es dann, daß sie vergeht, sobald das Wesen des Fleisches und der übrigen Theile des Geschöpfes vernichtet wird? Und zudem, wenn die Seele nicht das Verhältniß der Mischung ist — sofern ja doch nicht jeder einzelne Theil eine Seele hat — was ist dann der Grund, daß der Körper zu Grunde geht, wenn die Seele ihn verläßt [2])?

Aus dem oben Gesagten ergibt sich nun, daß die Seele unmöglich eine Harmonie sein und im Kreis sich bewegen kann. Das aber ist möglich, daß sie in accidenteller Weise bewegt wird, wie oben gesagt, und daß sie sich selbst bewege, nemlich so, daß dasjenige bewegt wird, in welchem sie sich befindet, diese Bewegung aber von der Seele ausgeht; anders ist es nicht möglich, daß sie hinsichtlich des Orts sich bewege. Mit noch gewichtigeren Gründen kann man dagegen, daß die Seele bewegt werde, Einwendungen erheben von folgendem Gesichtspunkt aus: wir sagen, die Seele betrübe sich, freue sich, sei gutes Muths, sei in Furcht; ferner sie werde zornig, sie nehme wahr, sie denke, das alles aber scheinen Bewegungen zu sein. Daher könnte man denn glauben, die Seele werde bewegt, allein dieß ist durchaus nicht nothwendig. Denn wenn es auch noch so wahr ist, daß betrübtsein, sich freuen oder denken Bewegungen sind und daß jedes von diesen bewegt wird, so geht doch diese Bewegung von der Seele aus, also z. B. das zornig werden oder sich fürchten dadurch, daß das Herz so oder so bewegt wird, das Denken hat entweder die gleiche Ur-

---

[1]) Das Princip des Empedokles, welches neben dem Streit zu den Elementen hinzukommt.

[2]) Zu φθείρεται scheint σῶμα als Subjekt gedacht werden zu müssen (oder μόρια?) und ὃ = ὅτι. Diese Fragen sind übrigens als Aporieen hingeworfen, ohne daß damit ein Für oder Wider entschieden sein soll.

sache oder eine ähnliche. Dieß erfolgt theils so, daß einiges in Beziehung auf den Ort bewegt wird, theils so, daß die Bewegung in der Weise einer Verwandlung vor sich geht. Was es aber näher damit für eine Bewandtniß hat, und wie es zu denken ist, gehört nicht hieher.

Wenn man sagte, die Seele werde zornig, so wäre das gerade, wie wenn man sagte, die Seele webe oder baue, es wird wohl richtiger sein zu sagen: der Mensch vermittelst der Seele, als die Seele fühle Mitleid, erkenne oder denke, dieß aber nicht so, als ob in der Seele die Bewegung wäre, sondern so, daß die Bewegung bald bis zu ihr hingeht, bald von ihr weg, also z. B. die Wahrnehmung von dem und dem Gegenstand aus [1]), die Erinnerung dagegen von der Seele aus zu den Organen der Wahrnehmung hin, so daß diese entweder sich bewegen oder sich ruhig verhalten [2]).

Der Geist [3]) aber, welcher in uns wohnt, scheint eine Substanz, ein reales Wesen zu sein und nicht zu Grund zu gehen. Am ehesten würde er etwa zu Grunde gehen in Folge der im Alter eintretenden Schwäche, aber es ist da vielleicht derselbe Fall, wie bei den Sinnesorganen: wenn nemlich ein alter Mann ein so und so beschaffenes Auge bekäme, so würde er so gut sehen wie ein junger. Woraus denn folgt, daß das Alter schwächt nicht dadurch, daß der Seele etwas widerfährt, sondern demjenigen, in welchem sie sich befindet, d. h. dem Körper, gerade wie es bei der Trunkenheit oder in Krankheiten der Fall ist. Und was das reine Denken und Betrachten betrifft, so erleidet dieß eine Schwächung, weil irgend etwas anderes [4]) innen zu Grunde geht, wäh-

---

[1]) Dies der erstere der zwei genannten Fälle: in der Wahrnehmung geht eine Bewegung von den sinnlichen Gegenständen zu der Seele hin.

[2]) Die Erinnerung, welche von der Seele ausgeht, wirkt auf die Sinne und Glieder, z. B. eine furchtbare Erinnerung macht starr, eine freudige bringt in Aufregung u. dergl.

[3]) Geist, Vernunft, *νοῦς*, verschieden von „Seele", das Denkvermögen, sofern es sich auf das unsinnliche bezieht, die höchsten Principien in unmittelbarer Erkenntniß erfassen kann.

[4]) Etwas was dem leiblichen Auge entspricht, eine Art von geistigem Auge.

rend das Denkende und Betrachtende selbst keinem Leiden unterworfen ist. Das niedrigere Denken [1]) aber, das Lieben und Hassen sind nicht Affectionen des Geistes, sondern desjenigen, welches den Geist in sich faßt, sofern es eben denselben in sich faßt [2]). Daher denn auch der Geist, wenn der Körper zu Grunde geht, weder sich erinnert noch liebt, weil dieß nicht Funktionen des Geistes waren, sondern des Gemeinsamen, welches nun dahin ist; der Geist selbst aber mag wohl etwas Göttlicheres und dem Leiden Entnommenes sein.

Hieraus geht nun deutlich hervor, daß die Seele unmöglich bewegt werden kann, wenn sie aber überhaupt nicht bewegt wird, so wird sie offenbar auch nicht von sich selbst bewegt. Am vernunftwidrigsten aber von allen vorgebrachten Ansichten ist die [3]), daß die Seele eine Zahl sei, welche sich selbst bewege; dabei ergeben sich mancherlei Unmöglichkeiten, zunächst solche, welche aus der Bewegung entspringen, sodann ganz besonders solche, die aus der Behauptung, die Seele sei eine Zahl, sich ergeben; denn wie soll man sich eine bewegte Monade denken? von was soll sie bewegt werden, und wie, da sie doch untheilbar und unterschiedslos ist? Denn wenn sie fähig zu bewegen und bewegt ist, so muß sie Unterschiede haben. — Ferner wenn man sagt, die Linie, wenn sie bewegt werde, mache eine Fläche, der Punkt aber, wenn er bewegt werde, mache die Linie, so wäre die Folge, daß die Bewegungen der Monade Linien sein müßten, denn der Punkt ist eine Monade, welche eine Lage hat, die Zahl der Seele aber ist doch irgendwo und hat eine Lage [4]). — Ferner wenn man von einer Zahl eine Zahl oder eine Einheit wegnimmt, so ist das,

[1]) Arist. unterscheidet νοεῖν und διανοεῖσθαι; das νοεῖν wie das θεωρεῖν ist Sache des νοῦς, d. h. die Stufe des Denkens, wobei der Geist nur mit dem Höchsten sich beschäftigt; διανοεῖσθαι dagegen ist die dem Mannigfaltigen und Sinnlichen zugewendete, aus der Erfahrung sich entwickelnde Seite der Denkthätigkeit, die Stufe der Reflexion, des diskursiven Denkens. S. Zeller II. 2. S. 441.

[2]) D. h. nur dadurch, daß der Geist im Körper ist, kann der Körper solche Affektionen haben.

[3]) Eine Ansicht, welche dem Xenokrates zugeschrieben wird.

[4]) Somit würde die Seele eine Linie sein müssen.

was übrig bleibt, eine andere Zahl; dagegen die Pflanzen und viele Thiere leben fort, wenn sie getheilt werden, und es scheint, daß ihre Seele der Art nach dieselbe bleibt wie zuvor. Es scheint auch nichts auszumachen, ob man von Monaden spricht oder von kleinen Körperchen; es ist der gleiche Fall auch bei den Kügelchen Demokrits. Wenn nämlich aus diesen Punkte werden, dabei aber nur das Quantitative bleibt, so muß dabei theils etwas sein, was bewegt, theils etwas, was bewegt wird, gerade wie bei etwas Zusammenhängendem [1]); denn es kommt in diesem Punkt nicht darauf an, daß etwas größer oder kleiner, kürzer oder länger ist, sondern nur darauf, daß es etwas Quantitatives ist. Deßhalb ist es nun nothwendig, daß etwas da sei, welches die Monade bewegt. Ist nun in dem Thier das Bewegende die Seele, so ist sie es auch in der Zahl, es ist also die Seele nicht das Bewegende und Bewegte, sondern nur das Bewegende [2]). — Und wie ist es möglich, daß diese Seele eine Monade sei? Es muß doch ein Unterschied stattfinden zwischen ihr und den andern Monaden, worin sollte aber der Unterschied eines monadischen [3]) Punktes liegen, als in der Lage? Sind nun die Monaden und die Punkte des Körpers andere, so müßten die Monaden der Seele an demselben Ort sein, weil sie ja die Stelle eines Punkts einnehmen müßten. Nun aber, wenn zwei an demselben Ort sind, warum sollten es nicht auch unzählige sein? Allein Dinge, deren Raum nicht zu trennen ist, wären auch selbst nicht zu trennen. Und wenn die im Körper befindlichen Punkte die Zahl der Seele sind oder wenn die aus den im Körper befindlichen Punkten sich ergebende Zahl die Seele ist, wie kommt es dann, daß nicht alle Körper eine Seele haben? Es scheinen doch in allen Körpern Punkte zu sein, und zwar unendlich viele. — Ferner wie ist es

[1]) Etwas Zusammenhängendes sind die Punkte, Atome, nicht, aber doch etwas Quantitatives und nur darauf kommt es an.

[2]) Und somit ist nicht die Zahl, die Monade die Seele, sondern das die Zahl Bewegende, wie nicht das Thier die Seele ist, sondern das, was das Thier bewegt.

[3]) D. h. eines Punkts, welcher ganz für sich selbst gedacht wird, nicht etwa als Endpunkt einer Linie.

gend, mit irgend einem Theil zu berühren, wozu dann die Kreisbewegung? oder wozu ist es nöthig, daß er eine Größe habe? ist es aber zum Denken nothwendig, mit dem ganzen Kreis zu berühren, wie verhält es sich dann mit der Berührung vermittelst der Theile? Und ferner, wie soll man das Getheilte denken durch das Untheilbare oder das Untheilbare durch das Getheilte [1])? Es muß aber nothwendig der Geist dieser [2]) Kreis sein. Denn die Bewegung des Geistes ist das Denken, die des Kreises der Umschwung. Ist nun das Denken ein Umschwung, so ergibt sich, daß der Kreis, dem ein solcher Umschwung wie das Denken zukommt, der Geist ist. — Und was soll denn der Geist immer denken? Er müßte ja dieß, wenn doch der Umschwung ewig ist; aber die auf ein Thun gerichteten Gedanken haben ja eine Grenze, sofern sie alle um eines Andern willen da sind, die betrachtenden aber sind begrenzt, entsprechend den Begriffen. Der Begriff aber ist immer eine Definition oder ein Beweis. Die Beweise nun gehen aus von einem Anfang und haben irgendwie ein Ende, nemlich den Schluß oder die Folgerung; wenn sie aber auch keinen Abschluß haben, so kehren sie doch nicht wieder zum Anfang zurück, vielmehr gehen sie immer gerade aus, indem sie immer ein neues Mittleres und Aeußerstes ergreifen [3]). Der Umschwung dagegen kehrt wieder zum Anfang zurück. — Die Definitionen dagegen sind immer begrenzt. — Ferner wenn derselbe Umschwung sich oft wiederholt, so wird nothwendig auch ein und derselbe Gedanke sich oft wiederholen müssen. — Ferner läßt sich das Denken vielmehr mit einem Stillstand und einem Innehalten vergleichen, als mit einer Bewegung [4]), und ebenso auch die Schlußfolgerung. —

---

[1]) Wenn der Geist vermittelst des ganzen ungetheilten Kreises denkt, wie kann er das Einzelne denken? und wenn durch die Theile, wie das Ganze? da ja Gleichartiges durch Gleichartiges gedacht wird.

[2]) Wie ihn Plato im Timäus beschreibt.

[3]) Es ist damit eine Reihe von Schlüssen gemeint, wobei der letzte Begriff des vorhergehenden Schlusses als erster des folgenden benützt und mit einem neuen Mittelbegriff verbunden wird; z. B.: I. A = B, B = C, also A = C, II. C = D, D = E, also C = E u. s. f.

[4]) Sofern das Denken ein Stillestehen bei den Dingen, ein Fixiren, Sammeln der Gedanken ist.

Ferner liegt aber auch gar keine Glückseligkeit in dem, was nicht mit Leichtigkeit, sondern mit Gewalt geschieht; ist also die Bewegung der Seele nicht eine solche, welche ihrem Wesen zukommt, so würde diese Bewegung gegen die Natur gehen [1]). Und zudem ist es etwas Lästiges, wenn die Seele mit dem Körper eng verbunden ist, ohne sich von ihm trennen zu können, es ist dieß ein Zustand, vor welchem man fliehen muß, wenn es ja doch für den Geist besser ist, nicht mit einem Körper verbunden zu sein, wie man [2]) gewöhnlich sagt, und womit die Meisten einverstanden sind. — Man sieht aber auch gar keine Ursache ein, warum der Himmel sich im Kreis bewegen soll, denn das Wesen der Seele ist nicht die Ursache der Kreisbewegung, — vielmehr, daß sie so bewegt wird, ist für sie etwas Aeußerliches — noch liegt die Ursache im Körper, vielmehr ist noch eher die Seele die Ursache für die Bewegung des Himmels. — Und ferner kann man auch nicht behaupten, daß es so besser sei [3]); nun hätte der Grund, weßhalb die Gottheit der Seele die Kreisbewegung anerschaffen hätte, eben der sein müssen, daß es für sie besser wäre, sich so [4]) zu bewegen, als anders. Indessen, da diese Untersuchung mehr mit andern wissenschaftlichen Fragen zusammenhängt, so wollen wir sie für jetzt auf sich beruhen lassen.

Eine weitere Ungereimtheit ergibt sich bei dieser Untersuchung, sowie bei den meisten die Seele betreffenden Theorieen: man verknüpft die Seele mit einem Körper, in welchem sie wohnen soll, ohne irgend eine genauere Bestimmung hinzuzufügen, was die Ursache einer solchen Verknüpfung ist und wie sich der Körper dabei zu verhalten hat. Nun aber sollte man doch denken, daß eine solche Bestimmung unumgänglich nothwendig wäre; denn die Gemeinschaft ist es ja, weßhalb das eine wirkt, das andere auf sich wirken läßt, das eine bewegt, das andere bewegt wird, von dem

---

1) Plato erklärt die Bewegung der Seele für eine selige Bewegung, was sie aber nicht sein kann, wenn die Seele, die individuelle wie die Weltseele, gewaltsam bewegt wird. S. den Anfang des Kap.

2) Auch Plato selbst.

3) Nemlich wenn die Seele sich bewegt, als wenn sie ruhig bleibt.

4) D. h. im Kreis.

Allem aber findet nichts statt, wenn die beiden, Seele und Körper, sich nur zufällig zu einander verhalten. Sie versuchen dabei nur die Beschaffenheit der Seele zu erklären, über den Körper aber, welcher die Seele aufnehmen soll, wissen sie keine nähere Bestimmung zu geben, als wäre es möglich, — wie es in den Mythen [1]) der Pythagoreer dargestellt wird — daß eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper eingehen könnte, während doch offenbar jeder Körper eine eigenthümliche Form und Gestalt hat. Es ist dies gerade, wie wenn man sagen wollte, die Baukunst gehe ein in Blasinstrumente; denn wie die Kunst ihre betreffenden Werkzeuge gebrauchen muß, so die Seele den Körper [2]).

Viertes Kapitel.

Fortsetzung der Kritik, besonders in Beziehung auf die Lehre, daß die Seele eine Harmonie sei, und auf die mathematischen Vorstellungen von derselben.

Nun finden wir bei den früheren Forschern noch eine andere Theorie von der Seele, welche bei Vielen Anklang gefunden hat, so gut als irgend eine andre der bisher angeführten Auffassungen, und auch in den der Oeffentlichkeit vorgelegten Besprechungen [3]) dargelegt worden ist und so gewissermaßen Rechenschaft hat geben müssen. Man bestimmt nemlich die Seele als eine Art von Harmonie; die Harmonie sei ja eine Zusammensetzung und Vermischung von Entgegengesetztem und so bestehe auch der Körper aus Entgegengesetztem. Allein wenn man auch die Harmonie definiren kann als ein Verhältniß des Gemischten oder als eine Zusammensetzung, so kann doch eine solche Bestim-

---

[1]) In ihrer Lehre von der Seelenwanderung.

[2]) D. h. sowenig die Baukunst ein Blasinstrument, eine Flöte, als Werkzeug gebrauchen kann, sondern einen Hammer, eine Axt und dgl., so kann auch die Seele nicht den nächsten besten Körper gebrauchen, sondern nur einen solchen, der zu ihr paßt.

[3]) Darunter ist hinsichtlich der vorliegenden Theorie Plato's Phädon gemeint, s. das. p. 89 ff.

mung auf die Seele unmöglich zutreffen [1]). — Ferner ist die Bewegung der Harmonie nicht eigenthümlich, der Seele aber legt man allgemein diese Eigenschaft eigentlich vor allen andern bei. Passender wäre es, die Definition „Harmonie" von der Gesundheit zu gebrauchen, und überhaupt von den körperlichen Vorzügen, als von der Seele, und dieß sieht man ganz deutlich, wenn man versucht, die Zustände und Funktionen der Seele auf eine Art von Harmonie zurückzuführen, es wäre da schwierig, die Anknüpfung zu finden.

Ferner sprechen wir von Harmonie unter einem doppelten Gesichtspunkt: im eigentlichsten Sinn bei Größen, wo wir bei dem, was Bewegung und Lage hat, die Zusammensetzung der einzelnen Theile Harmonie nennen, wenn nemlich dieselben so zusammenpassen, daß sie nichts Verwandtes mehr aufnehmen; zweitens aber nennen wir so auch das Verhältniß des Gemischten. Allein in beiden Beziehungen paßt der Ausdruck nicht auf die Seele. Die Zusammensetzung der Theile des Körpers ist freilich gar leicht zu erforschen, denn es gibt eine Menge und Mannigfaltigkeit von Arten, wie die Theile zusammengesetzt sind, allein aus was soll denn nun der Geist zusammengesetzt sein oder in welcher Weise sollen wir uns die Zusammensetzung desselben denken — oder auch die des wahrnehmenden oder begehrenden Organs? — Und ebenso ungereimt ist es, wenn man sagt, die Seele sei das Verhältniß der Mischung; denn es findet ja nicht überall das gleiche Verhältniß statt bei der Mischung der Elemente zum Fleisch und zu den Knochen, das Resultat wäre also, daß man viele Seelen [2]) bekäme und zwar im ganzen Körper verbreitet, wenn ja doch Alles durch Mischung der Elemente entstehen, das Verhältniß der Mischung aber Harmonie d. h. Seele sein soll.

In diesem Punkt kann man auch von Empedokles nähere Erklärungen verlangen; er sagt nemlich, jeder Theil beruhe auf

---

[1]) Weil sie dabei zu wenig als selbständiges Wesen, als Substanz gefaßt würde, sondern nur als ein Verhältniß von Anderem.

[2]) Nemlich je nach der Beschaffenheit der Mischungsverhältnisse bei den materiellen Theilen.

einem gewissen Verhältniß; ist nun die Seele dieses Verhältniß oder ist sie vielmehr etwas Anderes, was in den Gliedern seinen Sitz hat? Ferner: ist die Freundschaft [1]) Ursache der nächsten besten Mischung oder einer solchen, welche nach jenem Verhältniß vor sich geht? und ist diese Freundschaft selbst das Verhältniß oder etwas anderes neben diesem Verhältniß? Das sind die Fragen, die hier aufzuwerfen wären; ist aber die Seele etwas von der Mischung verschiedenes, wie kommt es dann, daß sie vergeht, sobald das Wesen des Fleisches und der übrigen Theile des Geschöpfes vernichtet wird? Und zudem, wenn die Seele nicht das Verhältniß der Mischung ist — sofern ja doch nicht jeder einzelne Theil eine Seele hat — was ist dann der Grund, daß der Körper zu Grunde geht, wenn die Seele ihn verläßt [2])?

Aus dem oben Gesagten ergibt sich nun, daß die Seele unmöglich eine Harmonie sein und im Kreis sich bewegen kann. Das aber ist möglich, daß sie in accidenteller Weise bewegt wird, wie oben gesagt, und daß sie sich selbst bewege, nemlich so, daß dasjenige bewegt wird, in welchem sie sich befindet, diese Bewegung aber von der Seele ausgeht; anders ist es nicht möglich, daß sie hinsichtlich des Orts sich bewege. Mit noch gewichtigeren Gründen kann man dagegen, daß die Seele bewegt werde, Einwendungen erheben von folgendem Gesichtspunkt aus: wir sagen, die Seele betrübe sich, freue sich, sei gutes Muths, sei in Furcht; ferner sie werde zornig, sie nehme wahr, sie denke, das alles aber scheinen Bewegungen zu sein. Daher könnte man denn glauben, die Seele werde bewegt, allein dieß ist durchaus nicht nothwendig. Denn wenn es auch noch so wahr ist, daß betrübtsein, sich freuen oder denken Bewegungen sind und daß jedes von diesen bewegt wird, so geht doch diese Bewegung von der Seele aus, also z. B. das zornig werden oder sich fürchten dadurch, daß das Herz so oder so bewegt wird, das Denken hat entweder die gleiche Ur-

---

[1]) Das Princip des Empedokles, welches neben dem Streit zu den Elementen hinzukommt.

[2]) Zu φθείρεται scheint σῶμα als Subjekt gedacht werden zu müssen (oder μόρια?) und ὃ = ὅτι. Diese Fragen sind übrigens als Aporieen hingeworfen, ohne daß damit ein Für oder Wider entschieden sein soll.

sache oder eine ähnliche. Dieß erfolgt theils so, daß einiges in Beziehung auf den Ort bewegt wird, theils so, daß die Bewegung in der Weise einer Verwandlung vor sich geht. Was es aber näher damit für eine Bewandtniß hat, und wie es zu denken ist, gehört nicht hieher.

Wenn man sagte, die Seele werde zornig, so wäre das gerade, wie wenn man sagte, die Seele webe oder baue, es wird wohl richtiger sein zu sagen: der Mensch vermittelst der Seele, als die Seele fühle Mitleid, erkenne oder denke, dieß aber nicht so, als ob in der Seele die Bewegung wäre, sondern so, daß die Bewegung bald bis zu ihr hingeht, bald von ihr weg, also z. B. die Wahrnehmung von dem und dem Gegenstand aus [1]), die Erinnerung dagegen von der Seele aus zu den Organen der Wahrnehmung hin, so daß diese entweder sich bewegen oder sich ruhig verhalten [2]).

Der Geist [3]) aber, welcher in uns wohnt, scheint eine Substanz, ein reales Wesen zu sein und nicht zu Grund zu gehen. Am ehesten würde er etwa zu Grunde gehen in Folge der im Alter eintretenden Schwäche, aber es ist da vielleicht derselbe Fall, wie bei den Sinnesorganen: wenn nemlich ein alter Mann ein so und so beschaffenes Auge bekäme, so würde er so gut sehen wie ein junger. Woraus denn folgt, daß das Alter schwächt nicht dadurch, daß der Seele etwas widerfährt, sondern demjenigen, in welchem sie sich befindet, d. h. dem Körper, gerade wie es bei der Trunkenheit oder in Krankheiten der Fall ist. Und was das reine Denken und Betrachten betrifft, so erleidet dieß eine Schwächung, weil irgend etwas anderes [4]) innen zu Grunde geht, wäh-

---

[1]) Dies der erstere der zwei genannten Fälle: in der Wahrnehmung geht eine Bewegung von den sinnlichen Gegenständen zu der Seele hin.

[2]) Die Erinnerung, welche von der Seele ausgeht, wirkt auf die Sinne und Glieder, z. B. eine furchtbare Erinnerung macht starr, eine freudige bringt in Aufregung u. dergl.

[3]) Geist, Vernunft, νοῦς, verschieden von „Seele", das Denkvermögen, sofern es sich auf das unsinnliche bezieht, die höchsten Principien in unmittelbarer Erkenntniß erfassen kann.

[4]) Etwas was dem leiblichen Auge entspricht, eine Art von geistigem Auge.

rend das Denkende und Betrachtende selbst keinem Leiden unterworfen ist. Das niedrigere Denken [1]) aber, das Lieben und Hassen sind nicht Affectionen des Geistes, sondern desjenigen, welches den Geist in sich faßt, sofern es eben denselben in sich faßt [2]). Daher denn auch der Geist, wenn der Körper zu Grunde geht, weder sich erinnert noch liebt, weil dieß nicht Funktionen des Geistes waren, sondern des Gemeinsamen, welches nun dahin ist; der Geist selbst aber mag wohl etwas Göttlicheres und dem Leiden Entnommenes sein.

Hieraus geht nun deutlich hervor, daß die Seele unmöglich bewegt werden kann, wenn sie aber überhaupt nicht bewegt wird, so wird sie offenbar auch nicht von sich selbst bewegt. Am vernunftwidrigsten aber von allen vorgebrachten Ansichten ist die [3]), daß die Seele eine Zahl sei, welche sich selbst bewege; dabei ergeben sich mancherlei Unmöglichkeiten, zunächst solche, welche aus der Bewegung entspringen, sodann ganz besonders solche, die aus der Behauptung, die Seele sei eine Zahl, sich ergeben; denn wie soll man sich eine bewegte Monade denken? von was soll sie bewegt werden, und wie, da sie doch untheilbar und unterschiedslos ist? Denn wenn sie fähig zu bewegen und bewegt ist, so muß sie Unterschiede haben. — Ferner wenn man sagt, die Linie, wenn sie bewegt werde, mache eine Fläche, der Punkt aber, wenn er bewegt werde, mache die Linie, so wäre die Folge, daß die Bewegungen der Monade Linien sein müßten, denn der Punkt ist eine Monade, welche eine Lage hat, die Zahl der Seele aber ist doch irgendwo und hat eine Lage [4]). — Ferner wenn man von einer Zahl eine Zahl oder eine Einheit wegnimmt, so ist das,

---

[1]) Arist. unterscheidet *νοεῖν* und *διανοεῖσθαι*; das *νοεῖν* wie das *θεωρεῖν* ist Sache des *νοῦς*, d. h. die Stufe des Denkens, wobei der Geist nur mit dem Höchsten sich beschäftigt; *διανοεῖσθαι* dagegen ist die dem Mannigfaltigen und Sinnlichen zugewendete, aus der Erfahrung sich entwickelnde Seite der Denkthätigkeit, die Stufe der Reflexion, des diskursiven Denkens. S. Zeller II. 2. S. 441.

[2]) D. h. nur dadurch, daß der Geist im Körper ist, kann der Körper solche Affektionen haben.

[3]) Eine Ansicht, welche dem Xenokrates zugeschrieben wird.

[4]) Somit würde die Seele eine Linie sein müssen.

was übrig bleibt, eine andere Zahl; dagegen die Pflanzen und viele Thiere leben fort, wenn sie getheilt werden, und es scheint, daß ihre Seele der Art nach dieselbe bleibt wie zuvor. Es scheint auch nichts auszumachen, ob man von Monaden spricht oder von kleinen Körperchen; es ist der gleiche Fall auch bei den Kügelchen Demokrits. Wenn nämlich aus diesen Punkte werden, dabei aber nur das Quantitative bleibt, so muß dabei theils etwas sein, was bewegt, theils etwas, was bewegt wird, gerade wie bei etwas Zusammenhängendem [1]); denn es kommt in diesem Punkt nicht darauf an, daß etwas größer oder kleiner, kürzer oder länger ist, sondern nur darauf, daß es etwas Quantitatives ist. Deßhalb ist es nun nothwendig, daß etwas da sei, welches die Monade bewegt. Ist nun in dem Thier das Bewegende die Seele, so ist sie es auch in der Zahl, es ist also die Seele nicht das Bewegende und Bewegte, sondern nur das Bewegende [2]). — Und wie ist es möglich, daß diese Seele eine Monade sei? Es muß doch ein Unterschied stattfinden zwischen ihr und den andern Monaden, worin sollte aber der Unterschied eines monadischen [3]) Punktes liegen, als in der Lage? Sind nun die Monaden und die Punkte des Körpers andere, so müßten die Monaden der Seele an demselben Ort sein, weil sie ja die Stelle eines Punkts einnehmen müßten. Nun aber, wenn zwei an demselben Ort sind, warum sollten es nicht auch unzählige sein? Allein Dinge, deren Raum nicht zu trennen ist, wären auch selbst nicht zu trennen. Und wenn die im Körper befindlichen Punkte die Zahl der Seele sind oder wenn die aus den im Körper befindlichen Punkten sich ergebende Zahl die Seele ist, wie kommt es dann, daß nicht alle Körper eine Seele haben? Es scheinen doch in allen Körpern Punkte zu sein, und zwar unendlich viele. — Ferner wie ist es

---

[1]) Etwas Zusammenhängendes sind die Punkte, Atome, nicht, aber doch etwas Quantitatives und nur darauf kommt es an.

[2]) Und somit ist nicht die Zahl, die Monade die Seele, sondern das die Zahl Bewegende, wie nicht das Thier die Seele ist, sondern das, was das Thier bewegt.

[3]) D. h. eines Punkts, welcher ganz für sich selbst gedacht wird, nicht etwa als Endpunkt einer Linie.

möglich, daß die Punkte von den Körpern getrennt und abgelöst werden, wenn doch die Linien nicht in Punkte getheilt werden [1])?

Fünftes Kapitel.

Die Seele erklärt aus elementaren Bestandtheilen.

Bei dieser Ansicht [2]) ergeben sich, wie gesagt, zweierlei Schwierigkeiten: einerseits fällt diese Theorie zusammen mit der Behauptung, die Seele sei ein aus feinen Theilen bestehender Körper, andererseits mit dem, was Demokrit darüber sagt, daß das Thier von der Seele bewegt werde. Denn wenn die Seele in dem ganzen wahrnehmenden Körper ist, so müssen nothwendig zwei Körper an einem und demselben Orte sein, wenn nemlich die Seele ein Körper ist, und bei der Annahme, daß sie eine Zahl sei, müssen in Einem Punkte viele Punkte sein und es muß jeder Körper eine Seele haben, wenn diese nicht eine von den im Körper befindlichen Punkten verschiedene, eine ganz andere Zahl ist. Es ergibt sich so, daß das Thier von der Zahl bewegt wird, in der Weise, in welcher sie — was schon bemerkt wurde — nach Demokrit dasselbe bewegt; denn was macht es für einen Unterschied, ob man von kleinen Kügelchen oder großen Monaden redet oder überhaupt von bewegten Monaden? In beiden Fällen ist es ja nothwendig, daß sie das Thier bewegen dadurch, daß sie selbst bewegt werden. Diese und viele andere Schwierigkeiten erheben sich also, wenn man Bewegung und Zahl miteinander verbindet, unmöglich kann man darin eine Definition der Seele finden, ja es [3]) ist nicht einmal etwas der Seele Accidentelles. Dieß wird klar, wenn man versucht, aus diesem Begriff die Affektionen und Funktionen der Seele zu erklären, wie z. B. Gedanken, Wahr-

[1]) Die Linien entsprechen hier dem Körper; so wenig nun eine Linie in Punkte sich auflösen läßt, — denn dieß ist nur in abstracto möglich — so wenig können die Punkte des Körpers, welche die Seele ausmachen sollen, vom Körper abgelöst werden.

[2]) Der eben besprochenen Ansicht des Xenokrates, wornach die Seele eine sich selbst bewegende Zahl ist.

[3]) Nemlich Bewegung und Zahl oder die sich bewegende Zahl.

nehmungen, Gefühle der Lust und der Trauer u. s. f.; das alles läßt sich, wie schon oben bemerkt worden ist, aus jenen Bestimmungen nicht leicht herausbringen, selbst nicht wenn man einer Sehergabe sich rühmen könnte.

Es sind in früherer Zeit dreierlei Definitionen der Seele aufgestellt worden: die Einen behaupteten, die Seele sei das, was im höchsten Grad bewegen könne, dadurch daß sie sich selbst bewege; die Andern erklärten sie für den aus den feinsten Theilen zusammengesetzten Körper, — oder für das allerunkörperlichste. Sie haben aber bereits im allgemeinen gefunden, welche Schwierigkeiten und Widersprüche sich dabei ergeben.

Wir müssen nun noch näher untersuchen, wie es zu verstehen ist, wenn man sagt, die Seele bestehe aus den Elementen. Man nimmt dieß an, um zu erklären, wie sie jedes einzelne von den Dingen wahrnehmen und erkennen kann, allein auch bei dieser Hypothese müssen sich nothwendig viele Unmöglichkeiten ergeben. Man geht dabei von dem Satz aus, daß das Gleichartige durch das Gleichartige erkannt werde, womit also eigentlich die Seele als identisch mit den Dingen gefaßt wird [1]). Es handelt sich dabei aber nicht bloß um die Elemente, sondern noch um viele oder eigentlich um unendlich viele andere Dinge, nemlich diejenigen, welche aus den Elementen bestehen. Auch zugegeben, daß die Seele dasjenige erkenne und wahrnehme, aus welchem jedes einzelne Ding besteht, so ist doch noch die weitere Frage, wie es zu erklären ist, daß sie das Ganze der Dinge erkennt und wahrnimmt, also z. B. was Gott ist oder Mensch oder Fleisch oder Knochen [2]). Und ebenso ist es bei jedem beliebigen zusammengesetzten Ding. Es sind ja die Elemente in diesen zusammengesetzten Dingen nicht beliebig gemischt, sondern nach gewissen Ver-

[1]) Die Seele muß selbst die Dinge alle in sich befassen, um sie erkennen zu können.

[2]) Die Urbestandtheile der Dinge kann — nach der Voraussetzung — die Seele erkennen, aber nicht die aus denselben zusammengesetzten Dinge als Ganze, sie würde ein solches Ganzes nur in seinen einzelnen Bestandtheilen erkennen können.

hältnissen der Zusammensetzung, wie das auch Empedokles hinsichtlich der Knochen sagt:

„In breitbrüstigen Tiegeln entnahm die liebliche Erde
Von acht Theilen sich zwei aus dem strahlenden Glanze der Nestis[1]),
Viere dazu von Hephäst — so wurden die Knochen, die weißen."

Es hilft also nichts anzunehmen, daß die Elemente in der Seele enthalten sind, wenn nicht auch die Verhältnisse und die Zusammensetzung in ihr enthalten sind, es wird nemlich zwar jedes in der Seele enthaltene Element das Gleichartige erkennen, aber nichts ist da, was den Knochen oder den Menschen erkennen könnte, wenn diese nicht auch in der Seele enthalten sind. Daß aber dieß unmöglich ist, braucht nicht erst gesagt zu werden, denn wer könnte sich darüber besinnen, ob ein Stein oder ein Mensch in der Seele enthalten sei? Und ebenso ist es auch mit dem Guten und dem Nichtguten, und nicht anders mit vielen andern Dingen.

Ferner da der Begriff des Seienden in verschiedenen Bedeutungen zu fassen ist, — denn er bedeutet bald ein bestimmtes Einzelnding, bald ein Quantitatives, bald ein Qualitatives oder sonst eine von den Kategorieen, die wir unterschieden haben — so fragt es sich, ob die Seele aus allen Kategorieen bestehen soll oder nicht? Man kann aber doch nicht wohl annehmen, daß es Elemente gebe, welche allem gemeinschaftlich sind. Also wohl nur aus den Elementen, welche zur Substanz gehören[2])? Wie soll sie aber dann die andern alle erkennen? Oder wird man sagen, es gebe besondere Elemente und Principien für jede Kategorie und aus diesen sei die Seele zusammengesetzt? Dann hätte man also die Kategorie des Quantitativen neben Qualitativem und Substanz[3]), es ist aber unmöglich, daß aus den Elementen des

---

[1]) Von Nestis heißt es in einem andern Vers des Empedokles: „Nestis, welche mit Thränen die Brunnen der Menschen befeuchtet." (S. Zeller 1^3 611 Anm. 3. [507.] N. soll ursprünglich eine sicilische Wassergottheit gewesen sein (νάω fließen), bei Empeb. bedeutet sie nach den alten Erklärern die Feuchtigkeit des Wassers und der Luft, der Glanz bezeichnet das Durchsichtige.

[2]) Weil die Seele eine Substanz ist.

[3]) Die Worte ἔσται — οὐσία hält Torstrik mit Recht für verdächtig, sie stören den Zusammenhang, jedenfalls wenn man die Substanz als Subjekt zu

Quantitativen eine Substanz bestehe und nicht vielmehr ein Quantitatives. Diese und noch manche andre Schwierigkeiten ergeben sich bei der Annahme, daß die Seele aus allen Elementen zusammengesetzt sei.

Ein Widerspruch ist es ferner, wenn man einerseits sagt, das Gleichartige könne nicht durch ein Gleichartiges leiden [1]), andrerseits behauptet, das Gleichartige nehme das Gleichartige wahr und das Gleichartige erkenne das Gleichartige, und wenn man zugleich das Wahrnehmen als ein Leiden und Bewegtwerden setzt und ebenso auch das Denken und das Erkennen. Es ergeben sich also mancherlei Unzukömmlichkeiten und Schwierigkeiten, wenn man mit Empedokles sagt, es werde alles durch die körperlichen Elemente erkannt und das Gleichartige durch das Gleichartige, es ist aber dabei auch noch eine weitere Ungereimtheit: nemlich alles, was von Erde schlechthin in den Körpern der Thiere ist, wie Knochen, Sehnen, Haare, scheint lediglich keine Wahrnehmung zu haben, also auch nicht vom Gleichartigen, nun aber sollte dieß doch der Voraussetzung nach der Fall sein.

Ferner würde jedem Princip ein höherer Grad von Nichtwissen als von Wissen zukommen, es würde nemlich jedes Princip nur Eines [2]) erkennen, vieles aber nicht wissen, nemlich alles nicht Gleichartige. So ergibt sich dem Empedokles die Consequenz [3]), daß die Gottheit das unwissendste Wesen wäre: denn Gott allein erkennt eines von den Elementen nicht, nemlich den Streit, während die sterblichen Wesen alle denselben erkennen, sofern sie alle aus allem bestehen. Ueberhaupt wie wäre es zu erklären, daß nicht alles Seiende eine Seele hat, da ja doch alles entweder

ἔσται faßt. Die Uebersetzung verfährt mehr nach Sinn und Zusammenhang als nach dem Wortlaut.

[1]) Alle Naturphilosophen, außer Demokrit, hatten behauptet, daß ein Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes leide und bewegt werde.

[2]) Das ihm je Gleichartige.

[3]) Die aber wohl nicht Empedokles selber, sondern Arist. gezogen hat. Dasselbe sagt Arist. Metaph. III 4. 1000b: „die allerseligste Gottheit wäre sonach eigentlich weniger vernünftig als die andern Geschöpfe, — sie enthält den Streit nicht in sich und doch wird Gleichartiges nur durch Gleichartiges erkannt."

Element ist oder aus Einem Element oder aus mehreren oder aus allen Elementen besteht? Es müßte ja dann eigentlich irgend Eines bez. mehreres oder alles erkennen.

Dabei ist noch die weitere Frage: was ist denn eigentlich das, was die Elemente zu einer Einheit verbindet? Die Elemente sind doch, wie es scheint, etwas wie die Materie, das vorzüglichste aber muß doch eben jenes zusammenhaltende sein, was man sich nun auch darunter denken mag [1]). Es ist nun aber unmöglich, daß es etwas besseres und höheres gebe als die Seele, und noch unmöglicher wäre eine solche Annahme in Beziehung auf den Geist, denn von diesem muß man doch annehmen, daß er das vorzüglichste und seiner Natur nach das herrschende Princip sei. Jene aber machen die Elemente zum ersten unter dem Seienden. Mag man nun aber sagen, die Seele bestehe aus den Elementen, weil sie ja das Seiende erkenne und wahrnehme, oder sie sei dasjenige, was am meisten zu bewegen fähig sei, so ist in beiden Fällen nicht von der Seele nach ihrem ganzen Umfang die Rede. Denn was die letztere Annahme betrifft, so sind ja nicht alle wahrnehmenden Wesen fähig zu bewegen, es scheinen nemlich manche Geschöpfe fest an ihrem Ort zu beharren: nun aber muß man doch annehmen, daß die Bewegung hinsichtlich des Orts die einzige Bewegung ist, durch welche die Seele das Geschöpf bewegen kann [2]). Ebenso ist es auch, wenn man sagt, das Denken und das wahrnehmende Organ bestehen aus den Elementen: es scheinen ja doch die Pflanzen zu leben ohne Wahrnehmung zu besitzen, und von den Thieren scheinen viele kein Denkvermögen [3]) zu haben.

---

[1]) Dieß kann aber nicht die Seele selbst sein, denn diese besteht ja selbst nur aus den zusammenzuhaltenden Elementen.

[2]) Also — wenn es doch ohne Bewegung ist — so hat es ex hypoth. keine Seele.

[3]) Die Worte φορᾶς οὐδ' sind unpassend, da es sich hier gar nicht um Ortsveränderung handelt. Dagegen möchte ich die Worte τὸν νοῦν καὶ τὸ αἰσθητικὸν nicht, wie Torstrik thut, auswerfen, sie stehen statt τὴν ψυχὴν, die Seele, sofern sie Denkvermögen und wahrnehmendes Organ ist. Allein — erwiedert Arist. — nicht jede Seele braucht Denkvermögen und wahrnehmendes

Allein auch wenn man jene Voraussetzungen zugeben und das Denken als einen Theil der Seele setzen wollte, und ebenso auch das Vermögen der Wahrnehmung, so würde doch auch dann nicht von jeder [1]) Seele die Rede sein und ebensowenig von jeder einzelnen Seele nach ihrem ganzen Umfang [2]). Dieß ist der Fall auch bei der Theorie, welche in den sogenannten [3]) orphischen Gedichten sich findet: es heißt nemlich dort, die Seele gehe aus dem All in die Thiere ein, wenn sie athmen, von den Winden getragen. Nun ist es ja aber nicht möglich, daß dieß bei den Pflanzen geschieht, und auch nicht bei allen Thieren, wenn ja doch nicht alle athmen. Dieß haben diejenigen nicht bemerkt, welche diese Lehre aufgestellt haben.

Soll man aber auch die Seele aus den Elementen bestehen lassen, so ist es doch nicht nöthig, daß sie aus allen Elementen bestehe, es würde genügen an dem einen Glied des Gegensatzes, um sowohl dieses selbst als auch das andere Glied zu erkennen. Denn vermittelst des Geraden erkennen wir sowohl das Gerade selbst als auch das Krumme, beides wird beurtheilt nach dem Richtmaß, nach dem Krummen aber weder dieses selbst noch das Gerade.

Einige sagen nun auch, die Seele sei ein All, mit dem sie vermischt sei, woher vielleicht auch die Annahme des Thales kam, daß alles voll von Göttern sei [4]). Allein dabei gibt es verschiedene Schwierigkeiten; denn wenn die Seele in der Luft oder im Feuer ist, warum bildet sie da nicht ein lebendes Wesen, was sie doch bei den gemischten Dingen thut — zumal da die Seele, welche in jenen Elementen ist, besser sein soll? (Man könnte auch noch weiter fragen, aus welchem Grund denn die Seele, welche

---

Organ zu sein, also umfaßt die Theorie der Gegner nicht alle Arten von Seele. Dazu stimmt auch der folgende Satz.

[1]) Weil nicht jede Seele Denken und Wahrnehmung hat.

[2]) Weil manche Seelen auch noch andere Vermögen haben.

[3]) cf. Cic. de N. D. I, 38 Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse.

[4]) Ohne daß aber schon bei Thales an eine Verbreitung der Seele durch das Weltganze zu denken ist. S. Zeller I[3] 175. (152.)

in der Luft ist, besser und unsterblicher sein soll, als die Seele, welche in den lebenden Wesen ist?) Sagt man, das Feuer und die Luft seien lebende Wesen, so ist das ganz widervernünftig, sagt man aber, sie seien es nicht, da doch eine Seele in ihnen wohnen soll, so ist das ein Widerspruch. In beiden Fällen also Widervernünftiges und Widerspruch!

Die Annahme, daß die Seele in diesen Elementen sei, scheint ihren Grund darin zu haben, daß das Ganze den Theilen gleichartig sein soll [1]). Sonach müssen sie nothwendig sagen, daß auch die Seele den Theilen gleichartig sei, wenn doch die Thiere dadurch beseelt werden, daß etwas von dem, was sie umgibt, sich loslöst und in die Thiere eingeht. Ist nun aber die Luft überall gleichartig, die Seele aber ungleichartig, so wäre die Folge, daß ein Theil der Seele in der Luft enthalten wäre, ein anderer aber nicht [2]). Also muß man nothwendig sagen, entweder die Seele sei überall gleichartig [3]) oder sie sei nicht in jedem Theil des Alls enthalten [4]). — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß weder das Erkennen der Seele deßhalb zukommt, weil sie etwa aus den Elementen bestände, noch die Behauptung, es komme ihr Bewegung zu, gut und richtig ist.

Da nun der Seele das Erkennen, das Wahrnehmen und das Meinen zukommt, überdieß das Wünschen, Wollen und überhaupt die verschiedenen Arten des Begehrens, und da ferner die örtliche Bewegung den Thieren zukommt durch die Seele, dazu noch das Wachsen, Gedeihen und Abnehmen, so ist die Frage: ob jeder einzelne von diesen Akten der Seele im ganzen zuzuschreiben ist, ob wir also mit der ganzen Seele denken, wahrnehmen, uns bewegen und alles dergleichen thun und leiden, oder ob wir mit dem einen Theil der Seele dieß thun, mit dem andern jenes?

---

1) D. h. daß ein ganzes Geschöpf, welches Seele hat, den Theilen, aus welchen es besteht, d. h. den Elementen gleichartig sei, also müssen die Theile auch Seele haben.

2) Es wäre nicht zu erklären, weßhalb die Seele nicht bei allen Geschöpfen, Pflanze, Thier, Mensch, dieselbe ist, da doch die Luft dieselbe ist.

3) Was offenbar nicht anzunehmen ist.

4) Was gegen die Voraussetzung wäre.

Und was das Leben betrifft, ob es in irgend einem einzelnen Theil ist oder auch in mehreren oder in allen, oder ob etwas anderes davon die Ursache ist? Es sagen nun Einige, die Seele sei theilbar und der eine Theil denke, der andere begehre. Aber was ist nun dasjenige, welches die Seele zusammenhält, wenn sie ihrer Natur nach theilbar ist? Doch offenbar nicht der Körper, im Gegentheil, es ist ja vielmehr anzunehmen, daß der Körper; durch die Seele zusammengehalten werde; wenigstens löst sich der Körper in die Luft auf und verfault, wenn die Seele ihn verlassen hat. Ist es also etwas Anderes, das die Seele zur Einheit macht, so wäre jenes Andere am ersten für die Seele zu halten. Dann wird man aber wieder fragen müssen, ob dieses Andere Eines ist oder vieltheilig. Ist es nemlich Eines, warum ist nicht sofort auch die Seele Eines? ist es aber vieltheilig, so wird sich wieder die Frage erheben, wodurch es zusammengehalten wird und diese Untersuchung würde dann in's Unendliche fortgehen. — Man könnte dann auch im Zweifel sein hinsichtlich der Theile der Seele, welche Funktion jeder Theil in dem Körper auszuüben vermöge. Denn wenn die ganze Seele den ganzen Körper zusammenhält, so ist zu erwarten, daß auch jeder einzelne Theil einen Theil des Körpers zusammenhalte. Dieß aber scheint nicht möglich zu sein; denn was wäre das für ein Theil, welchen der Geist [1]) zusammenhalten sollte, und wie sollte das geschehen? Es wäre schwer, auch nur eine phantastische Vorstellung davon zu gewinnen. Ferner scheint es, daß die Pflanzen, wenn man sie zertheilt, noch leben und ebenso auch einige Insekten, wobei anzunehmen sein wird, daß sie dieselbe Seele behalten, nemlich dieselbe der Art nach, wenn auch nicht der Zahl nach; jeder einzelne Theil nemlich hat Wahrnehmung und bewegt sich hinsichtlich des Orts eine gewisse Zeit lang. Wenn sie aber nicht lange fortleben, so ist das wohl zu begreifen, sie haben ja kein Organ, um ihre Natur zu erhalten. Jedenfalls hindert das nicht, daß nicht in jedem Theil sämmtliche Theile der Seele enthalten seien,

---

[1]) Da ja der Geist über den Körper viel zu erhaben ist, um in so enge Verbindung mit ihm zu treten.

und diese verschiedenen Seelen sind sowohl einander gleichartig, als auch der ganzen Seele: einander, sofern sie nicht getrennt sind, der ganzen Seele aber, sofern diese getrennt [1]) ist. — Es scheint aber auch die in den Pflanzen befindliche Seele ein Princip [2]) zu sein, denn dieses allein ist es, was Thiere und Pflanzen gemeinsam haben und dasselbe ist zwar getrennt von dem wahrnehmenden Princip, ohne dasselbe aber hat nichts Wahrnehmung.

---

[1]) Sofern also die einzelnen Theil-Seelen aus der Gesammt-Seele erwachsen, in dieser ihre Einheit haben.

[2]) Mit Torstrik ψυχὴ ἀρχὴ statt ἀρχὴ ψυχή. Die ἀρχὴ ist das Fundament alles Lebens, die Seele, sofern sie das Dasein erhält, anima nutritiva.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Definition der Seele.

Soviel von den älteren Theorieen über die Seele; nun wollen wir wieder zurückgehen und so zu sagen von vorne anfangen, indem wir zu definiren versuchen, was die Seele ist und was man wohl als den allgemeinsten Begriff derselben aufstellen kann.

Wir nennen eine bestimmte Gattung des Seienden die Substanz [1]) und zwar denken wir uns von der Substanz das eine

---

1) Substanz, οὐσία; darunter versteht Arist. dasjenige, was weder von einem Andern als dem Substrat, Subject ausgesagt wird, noch in einem Andern als seinem Substrat ist (Cat. C. 5), oder (Met. V. 8) was nicht von einem Subject ausgesagt wird, d. h. nicht Prädikat ist, sondern von welchem das Andere ausgesagt wird, d. h. welches immer Subject ist. Die Seele ist das Seiende im eigentlichsten Sinn, das Seiende schlechthin, das Substrat, von welchem alles andere Seiende getragen wird. Eine solche Substanz ist nach Arist. nur das Einzelwesen, denn das Allgemeine hat sein Dasein nur im Einzelnen. Das Einzelnwesen allein ist das, was es ist, durch sich selbst, nicht als einem Andern anhaftend. Im weiteren Sinn nennt Arist. Substanz allerdings auch die Gattung, als δεύτεραι οὐσίαι, (Cat. C. 5, 2) denen gegenüber dann die Individuen die πρῶται οὐσίαι sind, aber streng genommen kommt der Gattung oder Art der Begriff Substanz nur in abgeleiteter Weise zu, sofern die Gattung oder Art die Zusammenfassung der wesentlichen Eigenschaften einer bestimmten Klasse von Substanzen, Einzelnwesen ist. Das eigentlich für sich Seiende, die Substanz im eigentlichen Sinn, ist nur das Einzelnwesen (s. Zeller II. 2, S. 227 ff. Trendelenburg Comm. S. 328 ff.). Jede Substanz aber entwickelt sich so, daß an ihr zunächst Form und Materie zu unterscheiden sind. Alle Möglichkeit des Werdens beruht bei Arist. auf dieser Unterscheidung. Alles Werden ist ein Uebergang von der Möglichkeit,

als Materie — was an und für sich noch nicht ein bestimmtes, ein Dieses ist, — das andere als Gestalt und Form, rücksichtlich welcher man nun von einem Diesen spricht, — und drittens das aus Materie und Form Zusammengesetzte. Nun ist die Materie Potenzialität, die Form aber Entelechie, Aktualität, und letzteres ist wieder in doppelter Weise zu verstehen, nemlich einmal so wie das Wissen, sodann so wie das Betrachten.

Substanzen nun scheinen ganz besonders die Körper zu sein

Potenzialität, δύναμις, zur Wirklichkeit, Aktualität, ἐνέργεια oder ἐντελέχεια, das Werden setzt also ein Substrat voraus, welches zwar noch nicht Dieses oder Jenes ist, in sofern es ein relativ Nichtseiendes ist, aber es werden kann. Dieses relativ Nichtseiende ist eben die Materie, ὕλη. Abstrahiren wir schlechthin von allem bestimmten Gewordensein, denken wir uns das, was noch nichts ist, aber alles werden kann, ein Subject, welches noch kein Prädikat hat, aber alle Prädikate in sich aufnehmen kann, so haben wir die Materie des Arist., die reine Potenzialität, und insofern ist Materie, ὕλη, = Potenzialität, δύναμις. (Genauer unterscheidet sodann Arist. eine Ur-Materie, ὕλη πρώτη, die Materie ganz abstract gedacht, wie sie in Wirklichkeit nicht vorkommt, von der ὕλη ἐσχάτη, der Materie, aus welcher unmittelbar etwas wird, wie z. B. das Erz die ὕλη ἐσχάτη der Bildsäule ist, während ὕλη πρώτη die Ur-Elemente sind, aus welchen das Erz selbst wird.) Indem nun die Potenz zur Aktualität fortschreitet, ist letztere schon in jener enthalten, sie gestaltet sich aber aus der Materie erst heraus durch die Form, welche zur Materie hinzu kommt. Wie daher Materie und Potenz einander entsprechen, so andrerseits Form und Aktualität. Durch die Form wird die Materie aktuell, es entsteht eine geformte Materie, das σύνολον, das Ganze, eben die Substanz, als Einzelwesen. Die Aktualität bezeichnet Arist. mit ἐνέργεια und ἐντελέχεια, Ausdrücke, welche in der Regel nicht unterschieden werden; wenn auch bisweilen eine Unterscheidung gemacht zu werden scheint, so ist dieß je nach dem Zusammenhang der betreffenden Stellen wechselnd, so daß sich in dieser Beziehung kein fester Sprachgebrauch nachweisen läßt (s. Zeller II. 2, S. 254). Die Entelechie ist aber wieder auf zweierlei Weise zu verstehen: unter πρώτη ἐντελέχεια versteht Arist. die Aktualität als Zustand, relativ ruhenden Habitus, wie das Wissen, welches ist, aber nicht in jedem Augenblick in Bewegung, wirklicher Ausübung begriffen ist, und zweitens in der Weise des Betrachtens, d. h. des in Ausübung begriffenen Wissens, als bewegte Thätigkeit. — Hiernach ist die Materie das, was weder Form noch Bestimmtheit hat, „das Weder — Noch aller Gegensätze und Bestimmungen", das abstrakt gedachte, allgemeinste Substrat, das Unbegrenzte und Unendliche, als solches unerkennbar; dagegen die Form ist das Bestimmte, Begrenzte, Erkennbare; Materie und Form gehen unmittelbar zur Einheit zusammen, die Form ist die Wirklichkeit dessen, was der Möglichkeit nach die Form in sich enthält.

und unter den Körpern die physischen, natürlich gewordenen, denn diese sind die Principien der andern[1]), von den natürlichen Körpern aber haben die einen Leben, die andern nicht; unter Leben verstehen wir das, daß Ernährung, Wachsthum und Abnehmen durch sich selbst, von innen heraus, erfolgt. Somit wäre jeder natürliche Körper, welcher Leben hat, eine Substanz, eine Substanz, die gleichsam[2]) zusammengesetzt ist. Da nun aber ein Körper auch ein Solches, d. h. so und so Bestimmtes ist, sofern er ja Leben hat, so kann der Körper nicht wohl Seele sein, denn der Körper ist nicht etwas von Dem, was von einem Substrat ausgesagt wird, sondern vielmehr er selbst ist das Substrat, die Materie[3]). Nothwendig muß also die Seele Substanz sein als Form des natürlichen Körpers, welcher der Potenz nach Leben hat. Die Substanz aber ist Entelechie, Aktualität, sie ist also Aktualität eines solchen Körpers. Diese Aktualität aber kann immer auf zweifache Weise verstanden werden: einmal wie das Wissen, sodann wie das Betrachten. Es ist nun klar, daß hier die erstere Bedeutung zutrifft, denn in dem Dasein der Seele ist sowohl Schlafen, als auch Wachen enthalten, wobei denn das Wachen dem Betrachten entspricht, das Schlafen dem Haben und nicht unmittelbar thätig — sein. Früher aber dem Werden nach ist bei einem und demselben Ding das Wissen. So ist also die Seele die erste Aktualität (Entelechie) eines natürlichen Körpers, welcher der Potenz nach Leben hat. Dieser Körper ist aber näher zu bestimmen als ein organischer[4]). Organe sind auch die Theile

[1]) Der künstlich entstandenen, von Menschenhänden gemachten Körper, d. h. überhaupt des künstlich von Menschen Gemachten.

[2]) Eine eigentliche Zusammensetzung findet nicht statt, denn Materie und Form sind ja ursprünglich nicht verschieden, sondern wesentlich dasselbe, nur der Verstand trennt sie durch Abstraction. „Form und Stoff bedürfen keiner weiteren Vermittlung, um ein Ganzes zu bilden, sondern sie sind unmittelbar vereinigt, — ein und dasselbe Ding ist seinem Stoff nach betrachtet die Möglichkeit dessen, dessen Wirklichkeit seine Form ist." (Zeller II. 2, S. 243.)

[3]) Daher kann der Körper nicht etwas sein, was schon als Leben — habendes bestimmt ist, er ist das Prädikatlose.

[4]) D. h. mit Organen, natürlichen Werkzeugen versehen. Diese Organe aber sind nicht zu beschränken auf die Thiere, sondern gehören auch den Pflanzen an, sofern sie das Leben der Pflanzen stützen und fördern.

der Pflanzen, aber noch ganz einfach, wie z. B. das Blatt die Umhüllung der Fruchthülse ist, die Fruchthülse selbst aber die Umhüllung der Frucht. Die Wurzeln ferner sind analog dem Mund, sofern beide Organe die Nahrung einziehen.

Soll man also eine allgemeine Begriffsbestimmung aufstellen, welche auf jede Seele zutrifft, so muß man sagen: die Seele ist die erste Aktualität (Entelechie) eines natürlichen organischen Körpers. Daher braucht man nicht erst zu fragen, ob die Seele und der Körper Eins seien, so wenig als: ob das Wachs und die Form des Wachses Eins seien, oder überhaupt, ob die Materie eines Dings und dasjenige, dessen Materie sie ist, Eins seien [1]); es sind nemlich die Ausdrücke „Eins" und „Sein" in verschiedener Bedeutung zu nehmen, im eigentlichsten Sinn aber ist die Aktualität, Entelechie darunter zu verstehen [2]).

Damit ist denn im Allgemeinen eine Definition der Seele gegeben: sie ist die Substanz ihrem Begriff nach. Dieß aber bedeutet das eigentliche Wesen eines so und so bestimmten Körpers, gerade wie wenn man sich ein Werkzeug als natürlichen Körper denken wollte, z. B. ein Beil: in diesem Fall wäre das eigentliche Wesen des Beils seine Substanz, d. h. seine Seele; würde man die Seele lostrennen, so wäre es kein Beil mehr, es bliebe dann nur noch der Name [3]). Nun aber hat ein Beil freilich keine Seele [4]); denn nicht bei einem solchen Körper ist das eigentliche Wesen und der Begriff die Seele, sondern nur bei einem natürlichen, von der und der Beschaffenheit, welcher das Princip der Bewegung und des Stillstands in sich selbst hat.

Man muß nun das Gesagte auch ins Auge fassen hinsichtlich der einzelnen Theile. Wäre nemlich das Auge ein Thier, so

---

[1]) Seele und Körper sind unmittelbar Eins, die Einheit ist keine vermittelte, denn die Entelechie setzt die Potenz nothwendig voraus.

[2]) Ueber die verschiedenen Bedeutungen von Eins und Sein, s. Met. V. 6 f.

[3]) Nur noch „in homonymer Weise", s. Cat. I. 1. Homonym ist was nur nominell, nicht reell gleich ist, opp. synonym, was sowohl dem Namen als dem Wesen nach gleich ist.

[4]) Nach Torstrik νῦν δ' οὐκ ἔστι, ꝛc. ψυχή. Das Beil war als physischer, d. h. mit Seele begabter Körper nur gesetzt.

wäre das Gesicht seine Seele, das Gesicht ist ja die Substanz des Auges dem Begriff nach. Das Auge aber ist das Ganze und die Pupille ist die Materie des Gesichts [1]); nimmt man die Pupille weg, so ist es kein Auge mehr, es bleibt dann bloß noch der Name, gerade wie bei einem steinernen oder gemalten Auge. Man muß also das, was vom Theil gilt, vom ganzen lebenden Körper verstehen, zwischen beiden findet eine Analogie statt. Wie der Theil sich zum Theil verhält [2]), so die Wahrnehmung im ganzen zu dem ganzen wahrnehmenden Körper als solchem. Es ist aber nicht dasjenige, was die Seele verloren hat, das was die Potenz zum Leben besitzt, sondern das was die Seele hat [3]). Der Same und die Frucht ist der Potenz nach der und der Körper. Wie nun das Schneiden und das Sehen Aktualität, Entelechie ist, so auch das Wachen [4]), wie aber das Gesicht und die Potenz des Organs, so ist es auch die Seele [5]). Aber wie die Pupille und das Gesicht zusammen das Auge ausmachen, so machen dort die Seele und der Körper zusammen das Thier aus.

Es wird nun auch klar sein, daß die Seele nicht von dem Körper getrennt werden kann und dieß gilt auch von gewissen Theilen der Seele, im Fall diese theilbar ist; denn die Aktualität gehört einigen von den Theilen an [6]). Bei einigen Theilen dagegen ist kein Hinderniß gegen eine Trennung vorhanden, weil diese nicht Entelechie eines Körpers sind. Noch aber ist nicht

---

[1]) Mit Torstrik: ὁ δ᾽ὀφθαλμὸς τὸ σύνολον, ἡ δὲ κόρη ὕλη ὄψεως. cf. Ed. Torstr. Comm. p. 135.

[2]) Wie die theilweise Wahrnehmung, z. B. das Gesicht, zu dem betreffenden wahrnehmenden Theil, dem Auge.

[3]) Denn wenn einmal die Seele weg ist, so ist auch die Potenz zum Leben weg und kehrt nicht wieder.

[4]) Nemlich als wirkliche Thätigkeit, als zweite Entelechie.

[5]) Im zweiten Glied ist die erste Entelechie, der Zustand gemeint. Die Construction des Satzes ist aber unangemessen, es sollte heißen: die Seele ist einerseits Entelechie, so wie Schneiden, Sehen und Wachen, d. h. als Thätigkeit, andrerseits, so wie das Gesicht und die Potenz, als Zustand.

[6]) D. h. einige Theile der Seele sind alsdann nur als Entelechie des Körpers zu denken, also von diesem nicht zu trennen. Die andern Theile, die getrennt werden können, gehören dem νοῦς, dem Geist, an.

klar, ob die Seele Aktualität des Körpers ist in der Weise, wie der Schiffer die des Schiffes [1]).

Damit haben wir denn die Definition der Seele im Grundriß und eine allgemeine Beschreibung derselben gegeben.

Zweites Kapitel.

Genauere Bestimmung der Definitiou der Seele.

Da nun aber aus dem, was zwar weniger gewiß, aber bekannter ist, das Gewisse und dem Begriff nach Bekanntere hervorgeht [2]), so müssen wir versuchen, zu diesem Zweck unsre Untersuchung von neuem aufzunehmen; denn nicht bloß das Daß muß die Definition darthun, wie dieß bei den meisten Definitionen der Fall ist, sondern es muß auch die Ursache darin enthalten sein und zu Tage treten. So aber sind die Definitionen in der Regel wie die Schlußsätze am Schluß; z. B. was ist die Quadratur? Das, daß eine rechtwinklige, gleichseitige Figur einer ungleichseitigen (einem Rechteck) gleich ist. Eine solche Definition ist dem Begriff nach wie ein Schlußsatz. Wenn man aber sagt: die Quadratur ist die Auffindung der mittleren Proportionalen, so gibt man die Ursache an, warum sich die Sache so verhält.

Indem wir also unsre Untersuchung wieder von vorne aufnehmen, sagen wir: das Beseelte ist unterschieden vom Unbeseelten durch das Leben. „Leben“ wird nun aber in verschiedenen Bedeutungen verstanden und so sagen wir, wenn auch nur irgend eine einzelne Art von Leben vorhanden ist, das betreffende Ding, in welchem es ist, lebe; wie z. B. wenn Denkvermögen da ist, Wahrnehmung, Bewegung und Stillstand im Raum, ferner Be-

---

1) Welcher nach Belieben aus dem Schiff herausgehen kann.

2) Das dem gewöhnlichen Verstand Bekanntere ist das Sinnliche, aber dieses ist das weniger Gewisse, sofern es nicht auf begrifflicher Erkenntniß beruht. Man muß daher vom Ungewissen zum Gewissen fortschreiten, s. Met. VII 4: „Das Lernen kommt immer so zu stand, daß man durch das von Natur weniger Erkennbare zu dem an sich mehr Erkennbaren fortschreitet (d. h. durch die sinnliche Wahrnehmung zur begrifflichen Erkenntniß).“

wegung hinsichtlich der Ernährung, nemlich Abnahme und Wachsthum. Darum nimmt man auch an, daß alle Pflanzen leben, denn sie haben offenbar in sich eine solche Potenz und ein solches Princip, wodurch ihnen sowohl Wachsthum als Abnahme zukommt, nach entgegengesetzten Dimensionen; denn es ist nicht so, daß sie nur nach oben wachsen, aber nicht nach unten, sondern sie wachsen in gleicher Weise nach beiden, ja nach allen Seiten und sie nähren sich und leben daher immerfort, solang sie im Stand sind, Nahrung einzunehmen.

Dieses, das Nahrung-einnehmen, kann nun von den übrigen Funktionen getrennt werden, die andern aber unmöglich von jenem [1]) bei den sterblichen Geschöpfen. Dieß wird klar bei den Pflanzen; diesen kommt nemlich kein anderes Vermögen der Seele zu. Das Leben nun überhaupt kommt den lebenden Wesen zu auf Grund von jenem Princip [2]), von „Thier" aber reden wir zunächst da, wo Wahrnehmung ist; denn auch die Geschöpfe, welche sich nicht bewegen, d. h. den Ort nicht verändern [3]), dabei aber sinnliche Wahrnehmung haben, nennen wir Thier, wir sagen nicht bloß, daß sie leben. Von der sinnlichen Wahrnehmung oder Empfindung ist nun aber das erste, was sich bei allen findet, der Tastsinn, und wie das Ernährungsorgan getrennt werden kann vom Tastsinn und überhaupt von der Sinnesempfindung, so wieder der Tastsinn von den übrigen Sinnen. Unter Ernährungsorgan verstehen wir denjenigen Theil der Seele, welcher auch den Pflanzen zukommt. Die Thiere dagegen haben offenbar Tastsinn; wie aber das eine und das andere zu erklären ist, davon ein andermal. Hier wollen wir nur soviel sagen, daß die Seele das Princip der genannten Wesen ist und durch folgende vier Momente bestimmt wird: durch das Vermögen zu ernähren, wahrzunehmen (zu empfinden), zu denken [4]) und durch die Bewegung.

---

[1]) Das Höhere verlangt immer das Niedere, das Niedere aber kann ohne das Höhere bestehen, wie Form nicht ohne Materie, wohl aber Materie ohne Form.

[2]) Der Ernährung.

[3]) Andere Bewegungen wie die der Glieder, haben die betreffenden Geschöpfe, d. h. die Polypen.

[4]) διανοεῖσθαι die niedere Stufe des Denkens, das reflectirende, discursive Denken, opp. νοεῖν und θεωρεῖν, was dem νοῦς zukommt.

Ob aber jedes einzelne von diesen Vermögen Seele ist, oder ein Theil der Seele, und wenn ein Theil, ob in der Weise, daß es nur dem Begriff nach oder auch dem Ort nach trennbar ist, diese Fragen sind zwar zum Theil nicht schwer zu beantworten, zum Theil aber sind sie nicht leicht zu lösen. Wie nemlich bei den Pflanzen einige, auch wenn sie zertheilt und von einander getrennt werden, doch offenbar noch fortleben, woraus man sehen kann, daß die in ihnen wohnende Seele der Aktualität nach zwar Eine ist in jeder einzelnen Pflanze [1]), der Potenz nach aber eine Mehrheit von Seelen, so machen wir die gleiche Wahrnehmung hinsichtlich andrer Zertheilungen der Seele bei den Insekten, wenn man sie zerschneidet: denn jeder von beiden Theilen hat Empfindung und Ortsbewegung, wenn aber Empfindung, so auch Vorstellung und Trieb; denn wo Empfindung ist, da ist auch Schmerz und Lust, und wo diese, ist nothwendig auch Begehren.

Was dagegen den Geist betrifft und das betrachtende Vermögen, so ist darüber noch nichts entschieden, vielmehr scheint dieß eine besondere Art von Seele zu sein, das einzige, was getrennt werden kann [2]), so wie das Ewige vom Vergänglichen. Dagegen die übrigen Theile der Seele sind nach dem Gesagten offenbar nicht trennbar, wie Manche [3]) behaupten; daß sie dem Begriff nach unter sich verschieden sind, ist klar; denn der Begriff des wahrnehmenden Vermögens ist ein anderer als der des meinenden, wenn ja doch das Wahrnehmen etwas anderes ist als das Meinen. Und ebenso ist es auch bei den übrigen oben genannten Vermögen.

Ferner kommen einigen Thieren alle diese Vermögen zu, manchen aber bloß einige derselben und wieder anderen nur ein einziges (dieß begründet den Unterschied der Thiere unter einander), aus welcher Ursache aber dieß zu erklären ist, müssen wir ein andermal untersuchen. Aehnlich ist es auch mit den einzelnen

---

[1]) Nemlich ehe sie zertheilt ist.

[2]) Vom Körper. Der Geist, die Vernunft, allgemein, das Denkvermögen, speciell aber in seiner Richtung auf das Unsinnliche, Ewige, daher nicht in das leibliche Leben verflochten.

[3]) Z. B. Plato.

Sinnen: die einen Thiere haben sämtliche Sinne, andere bloß einige, noch andere nur einen einzigen und zwar den unentbehrlichsten, nämlich den Tastsinn.

Wir verstehen nun dasjenige, wodurch wir leben und wahrnehmen, in doppeltem Sinn [1]); gerade wie auch dasjenige, wodurch wir wissen; wir verstehen nemlich unter letzterem einerseits das Wissen, andrerseits die Seele; denn mit jedem von diesen beiden wissen wir, ebenso ist es auch bei demjenigen, wodurch wir gesund sind: dieß ist theils die Gesundheit, theils irgend ein Theil des Körpers oder auch der ganze Körper; in diesen Beispielen ist das Wissen und die Gesundheit die Gestalt, die Form, der Begriff und eigentlich die Aktualität, Energie desjenigen, welches sie aufnehmen kann, nemlich das Wissen des zum Wissen, die Gesundheit des zum Gesundsein Befähigten. (Wir können nemlich annehmen, daß in dem Leidenden, so und so Bestimmten die Aktualität des zu wirken Befähigten enthalten ist). So ist es nun auch bei der Seele [2]): gegenüber dem Körper ist sie in erster Linie dasjenige, wodurch wir leben, wahrnehmen und denken; somit ist sie anzusehen als Begriff und Form, nicht als Materie und Substrat. Wir verstehen nemlich Substanz in dreifachem Sinn, wie oben gesagt: erstens verstehen wir darunter die Form, zweitens die Materie, drittens das aus beiden Gewordene; hievon ist die Materie Potenz, die Form Aktualität, Entelechie; da aber das aus beiden Gewordene das beseelte Wesen ist, so ist nicht der Körper die Aktualität der Seele, sondern die Seele ist Aktualität des Körpers. Und deßhalb ist es eine ganz richtige Anschauung, wenn man annimmt, daß die Seele nicht ohne einen Körper sei und daß sie ebenso wenig selbst ein Körper sei, sie ist nicht ein Körper, wohl aber etwas am Körper und deßhalb ist sie in einem Körper und zwar in einem Körper von der und der

---

1) Nemlich einerseits als Seele, andrerseits als Körper.

2) Die Darstellung ist etwas verwirrt dadurch, daß in dem ersten verdeutlichenden Beispiel auch die Seele verwendet ist. Dort ist sie nemlich Substrat, entsprechend dem Körper im zweiten Beispiel, hier aber ist sie im Gegensatz zum Körper gesetzt, welcher nun die Stelle einnimmt, welche oben, im ersten Beispiel, die Seele einnahm. (Wissen: Seele = Seele: Körper.)

Beschaffenheit; unrichtig aber ist es, wenn die früheren Philosophen sie in einen Körper einfügten, ohne näher zu bestimmen, was für ein Körper und von welcher Beschaffenheit er sein müsse, da ja doch eine oberflächliche Betrachtung zeigt, daß nicht das nächste Beste das nächste Beste in sich aufnehmen kann [1]). Unsre Bestimmungen dagegen entsprechen dem Begriff: hienach ist die Aktualität eines jeden in dem, was es potenziell ist und in der ihr angehörigen Materie.

Hieraus ergibt sich klar, daß die Seele Aktualität und ein Begriff desjenigen ist, welches die Potenz hat, dieses Bestimmte zu sein.

Drittes Kapitel.

Stufenreihe der Seelenvermögen. Der allgemeine Begriff der Seele genügt nicht ohne concrete Bestimmtheit. Das niedere Vermögen ist stets im höheren enthalten, nicht umgekehrt.

Von den Vermögen der Seele, welche genannt wurden, kommen den einen Geschöpfen alle zu, wie oben gesagt worden, anderen nur einige derselben, noch andern bloß ein einziges. Unter diesen Vermögen verstanden wir das Vermögen zu ernähren, zu begehren, wahrzunehmen (zu empfinden), sich im Raum zu bewegen und zu denken. Der Pflanze kommt einzig und allein das Vermögen zu ernähren zu, andern Geschöpfen außer diesem auch das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung. Wenn aber das letztere, so auch das Vermögen zu begehren oder der Trieb, denn Trieb ist Begierde, Verlangen und Wollen; die Thiere aber haben alle wenigstens Eine von den Sinneswahrnehmungen, nemlich den Tastsinn, wenn aber einem Thier Sinneswahrnehmung zukommt, so auch Lust und Schmerz, das Angenehme und das Traurige, und wenn diese, so auch die Begierde, denn diese ist der Trieb,

---

[1]) Dieß gegen die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung. Wenn dagegen Seele und Leib als Entelechie und Materie gefaßt werden, so hört jede zufällige Verbindung auf, die Verbindung ist dann nur teleologisch zu begreifen.

der auf's Angenehme gerichtet ist. — Ferner haben die Thiere Wahrnehmung der Nahrung, denn dieß ist der Tastsinn; alle Thiere nemlich werden ernährt durch Trockenes und Nasses, Warmes und Kaltes, die Wahrnehmung dieser Dinge aber ist der Tastsinn; durch die übrigen Dinge, welche Sinneswahrnehmung erregen, werden die Thiere nur in accidenteller Weise ernährt [1]), indem ja Geräusch, Farbe und Geruch nichts zur Ernährung beiträgt. Der Geschmack [2]) aber gehört zu dem, was dem Tastsinn unterliegt. Hunger und Durst sind Begierden und zwar ist der Hunger Begierde nach Trockenem und Warmem, der Durst Begierde nach Kaltem und Nassem, der Geschmack aber ist so zu sagen eine Würze dazu. Hierüber müssen wir später noch eingehender sprechen, für jetzt wollen wir nur so viel sagen, daß den Thieren, welche Tastsinn haben, auch Trieb zukommt. Die Frage hinsichtlich der Einbildung ist damit noch nicht entschieden, wir kommen später darauf zurück. — Einigen Thieren kommt außerdem auch noch das Vermögen der örtlichen Bewegung zu, manchen auch das Vermögen zu denken, sowohl auf niederer als auf höherer Stufe, letzteres als Geist oder Vernunft; dahin gehören die Menschen und sonst etwa existirende Wesen von ähnlicher Beschaffenheit oder auch aus einer noch höheren Sphäre.

Es ist nun klar, daß es einen Begriff der Seele geben kann in derselben Weise wie bei den mathematischen Figuren; sowenig es nemlich in der Mathematik eine Figur gibt außer dem Dreieck und was sich daran anschließt, sowenig hier eine Seele außer den obengenannten. So kann es auch bei den Figuren einen allgemeinen Begriff geben, welcher auf alle paßt und doch keiner einzelnen Figur eigenthümlich ist. Und ebenso auch bei den genannten Seelen. Deßwegen wäre es aber doch lächerlich, bei diesen und andern Dingen den allgemeinen Begriff zu suchen, welcher keinem von den Dingen als eigenthümlicher Begriff zukäme und

[1]) D. h. Geräusch u. s. w. sind nur zufällige Momente und kommen nur in Betracht, sofern sie einem Trockenen u. s. w. angehören.

[2]) D. h. als Wahrnehmung, nicht als der Geschmackssinn. Uebrigens subsumirt Arist. den Geschmackssinn unter den Tastsinn als eine Unterabtheilung desselben.

nicht auf die besondere, individuelle Art Rücksicht nähme, — und dabei den bestimmten Begriff außer Acht zu lassen [1]).

Aehnlch nun wie bei den Figuren verhält es sich auch bei der Seele: nemlich es ist immer in dem der Reihe nach Folgenden potenziell das Frühere enthalten, bei den Figuren wie bei den beseelten Wesen, z. B. das Dreieck im Quadrat nnd das Vermögen zu ernähren im Vermögen der Sinneswahrnehmung. Man muß also jedesmal besonders untersuchen, was für eine Seele jedem Geschöpf zukommt, also was für eine der Pflanze, was für eine dem Thier, was für eine dem Menschen. Fragen wir auch nach der Ursache, weßhalb es in der Reihenfolge sich so verhält; es ist folgende: ohne das Vermögen der Ernährung gibt es keine Sinneswahrnehmung, wohl aber kann das Vermögen der Ernährung bestehen ohne die sinnliche Wahrnehmung, wie z. B. in den Pflanzen. Sodann weiter: ohne den Tastsinn existirt keiner der übrigen Sinne, wohl aber der Tastsinn ohne die übrigen; es gibt nemlich viele Thiere, welche weder den Gesichtssinn noch den Gehörsinn noch den Geruchssinn haben. Und von den mit Sinneswahrnehmung begabten Geschöpfen haben die einen das Vermögen der Ortsbewegung, die anderen nicht. Das letzte ist Reflexion und Denkvermögen und dieses haben die wenigsten; diejenigen unter den vergänglichen Wesen, welchen Denkvermögen zukommt, haben auch alle übrigen, niedrigeren Vermögen, aber nicht umgekehrt haben alle, welchen jene anderen zukommen, auch Denkvermögen, vielmehr manche nicht einmal Einbildungskraft, während wieder andere nur in dieser leben [2]). Von der betrachtenden Vernunft aber wollen wir ein andermal reden.

Es ist nun klar, daß der von uns aufgestellte Begriff von einem jeden dieser Vermögen auch dem Begriff der Seele überhaupt vollkommen entspricht.

---

[1]) Man muß allerdings den allgemeinen Begriff suchen, aber dieser für sich ist nicht genügend, er wäre etwas Abstractes, Leeres, ohne die einzelnen Wesen und den bestimmten Begriff derselben. Allgemeines und Besonderes gehört nothwendig zusammen.

[2]) Vgl. Metaph. I 1.

Viertes Kapitel.

Die Seele auf der ersten Stufe, als ernährende, vegetative Seele. Von der Ernährung.

Um über diese Dinge eine Untersuchung anstellen zu können, muß man sich vorher klar machen, was unter jeglichem derselben zu verstehen ist, und von da aus kann man erst weiter gehen zu dem, was sich daran anschließt und zu dem Uebrigen. Soll man nun aber sagen, was jegliches ist, also z. B. was das Vermögen zu denken, wahrzunehmen, zu ernähren ist, so muß man wieder vorher sagen, was das Denken ist und was das Wahrnehmen; denn früher als die Vermögen sind dem Begriff nach die Wirkungen und die Thätigkeiten [1]). Ist dieß wirklich so, muß man aber noch früher als die Thätigkeiten dasjenige in Betracht ziehen, was objektiv den Thätigkeiten entspricht, so wird ebendeßhalb die erste Aufgabe die sein, den Begriff des Objektiven zu bestimmen, also den der Nahrung, des Wahrnehmbaren und des Denkbaren.

Zuerst also müssen wir sprechen von der Ernährung und Zeugung; die Seele als ernährende, vegetative nemlich kommt auch den andern [2]) Wesen zu, das Ernähren ist das erste und allgemeinste Vermögen der Seele, auf Grund von welchem das Leben allen zukommt. Die Funktionen der Seele in dieser Beziehung bestehen in Erzeugen und Nahrung zu sich nehmen. Die natürlichste von allen Funktionen lebender Wesen — sofern sie vollkommen und nicht verstümmelt sind und sofern sie nicht von selber entstehen [3]) — ist das, daß sie ein anderes hervorbringen

[1]) S. hierüber besonders Metaph. IX 8: Es ist klar, daß früher als die Potenz die Aktualität, Energie ist, nemlich dem Begriff nach. Denn das dem Werden nach Spätere ist dem Begriff, der Realität nach das Frühere, die Energie ist der Zweck der Potenz, letztere ist also um des Zwecks willen da, folglich ist der Zweck das Frühere und überdieß liegt im aktuellen Sein allein das wahre Sein, das bloß potenzielle Sein ist ein vergängliches, unreelles.

[2]) Welche die höheren Vermögen nicht haben.

[3]) Arist. scheint hier an eine Entstehung unmittelbar aus den Elementen heraus zu denken, ohne daß ein Same nöthig wäre.

von der Beschaffenheit, die sie selber haben; das Thier bringt ein Thier hervor, die Pflanze eine Pflanze, zu dem Zweck, daß sie — soweit sie es vermögen, Theil nehmen am Ewigen und Göttlichen; denn dieß ist es, wornach alle Wesen streben und alle natürlichen Funktionen sind auf dieses Ziel hingerichtet. Das Ziel aber, das Warum ist ein doppeltes: es bedeutet erstens dasjenige, um dessen willen etwas geschieht, zweitens dasjenige, für welches es geschieht [1]). Da nun aber diese Geschöpfe nicht im Stande sind, an dem Ewigen und Göttlichen so Theil zu nehmen, daß sie selbst ununterbrochen fortdauerten (denn es ist nicht möglich, daß etwas Vergängliches als dasselbe und als der Zahl nach Eins fortbestehe), so nehmen sie Theil in der Weise, wie es ihnen möglich ist, theils in höherem, theils in geringerem Grad: sie bestehen also fort nicht als Individuen, sondern so, daß das Individuum vergeht, aber seine Beschaffenheit bleibt, sie sind nicht Eins der Zahl nach, sondern der Art nach. Die Seele aber ist Ursache und Princip des lebenden Körpers. Diese letzteren Begriffe werden aber in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. So ist nun auch die Seele Ursache auf die drei bestimmten Arten: sie ist erstens das, wovon die Bewegung ausgeht, zweitens das Warum, der Zweck, drittens ist sie Ursache als die Substanz der beseelten Körper. Daß sie Ursache ist als Substanz, ist klar, denn die Substanz ist bei Allem die Ursache des Seins, das Sein aber ist bei den lebenden Wesen das Leben, Ursache aber und Princip hievon ist die Seele. Ueberdieß ist die Aktualität der Begriff des potenziell Seienden [2]). — Ferner ist klar, daß die Seele auch als das Warum Ursache ist; gleichwie nemlich der Geist wirkt um eines Zweckes willen, ebenso auch die Natur und dieses Warum ist ihr Ziel. Ebenso nun wie die Natur, wirkt

---

[1]) Dieser Satz, welcher weiter unten besser am Platz ist, zerlegt den Zweckbegriff: es handelt sich erstens um das, was erreicht werden soll, den eigentlichen Zweck im gewöhnlichen Sinn, zweitens um das, für welches es erreicht werden soll, was also der entferntere, höhere Zweck ist, gleichsam Zweck in zweiter Potenz. Jenes ist hier die Erhaltung, Fortdauer, dieses die Seele, sie ist der höchste Zweck.

[2]) Die Seele aber ist Aktualität, Entelechie des Körpers, also ist sie das Reale, Substanzielle, Ursache des Seins.

in den Geschöpfen die Seele[1]); alle natürlichen Körper nemlich sind Werkzeuge der Seele und zwar die der Pflanzen so gut als die der Thiere: sie sind alle um der Seele willen da. Das Warum ist aber ein doppeltes: erstens das, um dessen willen etwas geschieht, zweitens dasjenige, für welches es geschieht. — Drittens ist die Seele auch dasjenige, von wo zuerst die Bewegung im Raume ausgeht; es kommt übrigens nicht allen lebenden Wesen dieses Vermögen zu. Auch Verwandlung und Wachsthum steht in engster Beziehung zur Seele; es ist nemlich die Wahrnehmung offenbar eine Art von Verwandlung, Wahrnehmung aber hat nichts, was nicht Seele hat. Ebenso verhält es sich auch mit dem Wachsen und Abnehmen: nichts nimmt ab oder zu in natürlicher Weise, was nicht ernährt wird, ernährt aber wird nichts, was nicht Theil hat am Leben.

Empedokles[2]) hat sich hier nicht richtig ausgedrückt, wenn er beifügt: das Wachsthum komme den Pflanzen zu nach unten, wo sie eingewurzelt sind, weil die Erde von Natur diese Richtung habe, nach oben, weil das Feuer nach oben strebe. Hier ist einmal unrichtig, was er von oben und unten sagt: es ist nemlich das Oben und Unten nicht bei allen Geschöpfen schlechthin dasselbe, vielmehr was bei den Thieren der Kopf ist, ist bei den Pflanzen die Wurzel, wenn man die Organe unterscheiden und wieder als identisch setzen muß je nach ihren Funktionen. Ueberdieß, was ist denn dasjenige, wodurch die nach entgegengesetzten Richtungen strebenden Elemente Feuer und Erde zusammengehalten werden? Sie müssen ja auseinandergerissen werden, wenn nicht etwas da ist, wodurch dieß verhindert wird, ist aber so etwas da, so ist dieß eben die Seele, d. h. die Ursache des Wachsthums und der Ernährung.

Manche nehmen an, die Natur des Feuers sei schlechthin Ursache der Ernährung und des Wachsthums; denn es ist das

---

1) Wie die Natur im Ganzen, im All nach Zwecken wirkt, so im Individuum die Seele.

2) S. Zeller I[3] 642 (536). „Das Wachsthum der Pflanzen leitete Emped. von der Erdwärme her, welche die Aeste in die Höhe treibe, während andrerseits ihre erdigen Bestandtheile die Wurzeln in die Tiefe ziehen."

einzige von den Elementen, an welchem sich Ernährung und Wachsthum deutlich zeigt. Deßhalb könnte man auch annehmen, in den Pflanzen und Thieren sei das Feuer das Wirkende. Allein wenn das Feuer auch Mitursache ist, so ist es doch nicht Ursache schlechthin, dieß ist vielmehr die Seele; das Wachsthum des Feuers nemlich geht in's Unendliche, solange eben brennbarer Stoff vorhanden ist [1]), was aber durch die Natur sich einheitlich bildet, hat immer eine begrifflich bestimmte Grenze der Größe und des Wachsthums, das aber ist Wirkung der Seele und nicht des Feuers, Wirkung viel mehr des Begriffs als der Materie.

Da nun ein und dasselbe Vermögen der Seele ernährend und erzeugend ist, so ist zuerst über die Ernährung eine Definition aufzustellen; denn in dieser Funktion liegt der Unterschied von den übrigen Vermögen. Man nimmt nun an, daß die Ernährung in der Weise geschieht, daß das Entgegengesetzte durch das Entgegengesetzte ernährt wird, jedoch ist dieß nicht bei Allem der Fall, sondern nur bei denjenigen entgegengesetzten Dingen, bei welchen nicht bloß ein Werden von einem zum andern stattfindet, sondern auch ein Wachsthum; es ist nemlich oft der Fall, daß eines aus dem andern wird, aber nicht alles ist ein Quantitatives, wie z. B. wenn etwas Gesundes aus einem Kranken wird [2]). Und auch dort scheint es nicht, daß alles in derselben Weise Nahrung für das Andere ist, vielmehr das Wasser zwar ist Nahrung für das Feuer, nicht aber wird das Wasser von dem Feuer ernährt. Bei den einfachen Körpern [3]) nun scheint es nicht so zu sein, daß das Eine Nahrung ist, das Andere ernährt wird.

Dabei ist aber eine Schwierigkeit: es wird nemlich behauptet, das Gleichartige werde durch das Gleichartige ernährt und wachse durch das Gleichartige, während doch Andere, wie oben bemerkt wurde, entgegengesetzter Ansicht sind und sagen, das Entgegengesetzte wachse und werde ernährt durch das Entgegengesetzte, wobei man annimmt, daß das Gleichartige nicht afficirt werden

---

[1]) Die Wirkung des Feuers ist also eine zufällige und blinde.

[2]) Hier ist nur qualitative Veränderung, nicht quantitative, es handelt sich aber bei der Ernährung zugleich um die letztere, das Wachsthum.

[3]) Den Elementen.

kann vom Gleichartigen; die Nahrung aber verwandle sich, indem sie verdaut werde; die Veränderung aber geschieht immer in's Entgegengesetzte oder in's Mittlere [1]).

Ferner wird die Nahrung irgendwie afficirt von dem Ernährten, nicht aber umgekehrt, wie ja auch der Baumeister nicht afficirt wird von der Materie, sondern die Materie vom Baumeister; der Baumeister geht ja nur von der Unthätigkeit zur Thätigkeit über.

Ein weiterer Streitpunkt ist noch, ob die Nahrung das letzte ist, was hinzukommt [2]), oder das erste. Ist aber beides der Fall, hat man die Nahrung einmal als unverdaut, sodann als verdaut anzusehen, so könnte man nach beiden Gesichtspunkten von Nahrung sprechen: betrachtet man sie als unverdaut, so wird das Entgegengesetzte durch das Entgegengesetzte ernährt, betrachtet man sie als verdaut, das Gleichartige durch das Gleichartige. Somit ist klar, daß beide Anschauungen in gewisser Weise richtig und zugleich unrichtig sind. Da aber nichts ernährt wird, was nicht Leben hat, so wäre also der beseelte Körper das Ernährte, sofern er beseelt [3]) ist, so daß also auch die Nahrung zum Wesen des Beseelten gehört, nicht bloß etwas Aeußerliches, Accidentelles ist.

Es ist aber zu unterscheiden zwischen dem Begriff der Nahrung und dem Begriff des das Wachsthum Hervorbringenden; sofern nemlich das Beseelte etwas Quantitatives ist, trifft der letztere Begriff zu, sofern es ein Dieses und eine Substanz ist, der Begriff der Nahrung [4]); diese nemlich erhält die Substanz und die Substanz besteht so lang, als sie ernährt wird; und die Nahrung ist das, was die Zeugung möglich macht, nemlich nicht die Zeugung desjenigen, welches ernährt wird, sondern eines diesem Ernährten der Beschaffenheit nach Gleichen; das Ernährte

[1]) Also ist die Nahrung ursprünglich ein Entgegengesetztes.

[2]) Zu dem Ernährten, d. h. ob die Nahrung im ursprünglichen, unverdauten oder im verdauten Zustand zu denken sei.

[3]) D. h. eine ernährende Seele hat.

[4]) Das Hervorbringen des Wachsthums ist nur eine besondere Funktion der Nahrung, τὸ αὐξητικόν, ist also nicht etwas der τροφὴ Paralleles, sondern ihr untergeordnet als besondere Art.

selbst ist ja schon da, es erzeugt aber nichts sich selbst, sondern erhält sich nur. Also dieses bestimmte Princip der Seele ist ein Vermögen, fähig dasjenige, in welchem dieses Vermögen wohnt, als solches zu erhalten, die Nahrung aber bringt die Wirksamkeit hervor. Deßhalb kann nichs bestehen, was der Nahrung beraubt wird. Da aber alles füglich nach seinem Ziel benannt werden muß, das Ziel aber die Erzeugung eines der Beschaffenheit nach Gleichen ist, so kann man füglich die Seele auf der ersten Stufe[1]) bezeichnen als eine solche, welche fähig ist, ein der Beschaffenheit nach Gleiches zu erzeugen.

Nur muß man dreierlei unterscheiden: das was ernährt wird, dasjenige, wodurch es ernährt wird, und dasjenige, welches ernährt. Dasjenige nun, welches ernährt, ist „die erste Seele", die Seele auf der ersten Stufe; dasjenige, welches ernährt wird, ist der Körper, in welchem die Seele wohnt, und dasjenige, wodurch dieser ernährt wird, ist die Nahrung. Es ist aber dasjenige, wodurch ernährt wird, ein doppeltes, ähnlich wie bei einem Schiff: dieses wird gelenkt durch die Hand des Steuermanns und durch das Steuerruder, d. h. durch etwas, was nur bewegt und durch etwas, was sowohl bewegt als bewegt wird. So auch bei der Ernährung: jede Nahrung muß nothwendig verdaut werden können, die Verdauung aber wird bewirkt durch die Wärme, daher enthält jedes beseelte Wesen Wärme[2]).

Hiermit ist denn im allgemeinen das Wesen der Nahrung bestimmt, eine eingehendere Erklärung derselben behalten wir uns für später vor, wenn wir speciell mit ihr uns beschäftigen.

Fünftes Kapitel.

Von der sinnlichen Wahrnehmung.

Nach diesen Erörterungen müssen wir im allgemeinen reden von der sinnlichen Wahrnehmung (Empfindung).

---

[1]) ἡ πρώτη ψυχή, die vegetative Seele.

[2]) Diese Wärme ist, was beim Schiff die Hand des Steuermanns ist, das

Die sinnliche Wahrnehmung besteht im Bewegt- und Afficirt-werden, wie gesagt worden ist, denn sie scheint eine Art von innerer Veränderung zu sein [1]). Es sagen nun Einige, auch das Gleichartige werde vom Gleichartigen afficirt; in wiefern dieß möglich oder unmöglich ist, ist in den allgemeinen Erörterungen über Wirken und Leiden [2]) auseinandergesetzt worden. Es ist nun aber die Frage, wie es kommt, daß es von der sinnlichen Wahrnehmung selbst keine Wahrnehmung gibt, und daß die Sinne keine Empfindung haben ohne die äußeren Gegenstände, da doch Feuer, Erde und die übrigen Elemente, von welchen es eine Wahrnehmung gibt, entweder hinsichtlich ihrer selbst oder hinsichtlich ihrer Attribute, in den Sinnen enthalten sind. Es ist nun leicht einzusehen, daß das Organ der Wahrnehmung an sich nicht aktuell ist, sondern nur potenziell. Es ist daher wie beim Brennbaren, welches auch nicht an und für sich selbst brennt, ohne das, was das Brennen hervorbringt; sonst würde es sich selbst verbrennen und würde nicht das actuell seiende Feuer nöthig haben. Nun verstehen wir das Empfinden oder Wahrnehmen in zweierlei Bedeutung: sofern wir einmal von dem der Potenz nach Hörenden und Sehenden sagen, daß es höre und sehe, auch wenn es gerade schläft, sodann von dem bereits in Aktualität Begriffenen; so wird nun auch die sinnliche Wahrnehmung in doppeltem Sinn zu verstehen sein, einmal als potenziell, sodann als aktuell seiend. Ebenso ist es auch bei dem Gegenstand der Wahrnehmung: er ist theils potenziell seiend, theils aktuell seiend [3]).

---

was nur bewegt; die Nahrung selbst, welche verdaut wird, entspricht dem Steuerruder, welches das Schiff bewegt und selbst von der Hand bewegt wird: so wird die Nahrung von der Wärme bewegt und bewegt selbst den Körper.

[1]) S. Metaph. XII, 2: Veränderungen gibt es viererlei: in Beziehung auf das Was, das Qualitative, das Quantitative und das Wo; auf das Was, das Bestimmte, bezieht sich das Werden und Vergehen schlechthin, auf das Quantitative das Zunehmen und Abnehmen, auf das Qualitative die innere Veränderung, das Anderswerden, auf den Ort die Bewegung.

[2]) Vielleicht de gen. et corr.; Diog. Laert. spricht von einer besonderen, nicht erhaltenen Schrift περὶ τοῦ πασχειν καὶ πεπονϑέναι. S. Trendelenburg z. d. St.

[3]) Potenziell, sofern er wahrgenommen werden kann, aktuell, sofern er wirklich wahrgenommen wird.

Zunächst nun wollen wir annehmen, daß afficirt werden, bewegt werden und wirken eins und dasselbe ist; denn es ist auch die Bewegung eine Art von Wirksamkeit, freilich eine unvollkommene, wie anderswo gesagt worden ist [1]). Alles aber wird afficirt und bewegt von dem Wirkenden und aktuell Seienden; darum kann man einerseits sagen, daß es von dem Gleichartigen afficirt werde, andrerseits aber auch von dem Ungleichartigen, wie oben bemerkt wurde; nemlich sofern es afficirt wird, findet eine Ungleichartigkeit statt, sofern es aber afficirt ist, eine Gleichartigkeit.

Es ist nun aber noch ein Unterschied zu bemerken hinsichtlich der Potenzialität und Aktualität; denn eben haben wir nur ganz allgemein davon gesprochen [2]). Es ist nemlich erstens etwas in der Weise wissend, wie wir dieses etwa von einem Menschen aussagen können, sofern der Mensch zu denjenigen gehört, welche wissend sind und Wissen haben; zweitens so, wie wir wissend denjenigen nennen, welcher z. B. die Grammatik inne hat; von diesen beiden hat jeder die Potenz des Wissens, aber jeder auf besondre Weise: der erstere insofern, als die Gattung, zu welcher er gehört, so beschaffen ist, wie die Materie, der andere, sofern er, sobald er will, im Stand ist zu betrachten, d. h. sein Wissen auszuüben, vorausgesetzt daß ihm kein äußeres Hinderniß im Weg steht; — drittens aber ist wissend der bereits Betrachtende, dieser ist aktuell wissend und ist im eigentlichen Sinn einer, welcher z. B. dieses Bestimmte, A, weiß. Die beiden ersteren nun sind der Potenz nach wissend und schreiten weiter fort, der erstere dadurch, daß er durch Lernen eine Verwandlung erfährt, und mannigfach von einem Zustand zu einem andern übergeht, der zweite dadurch, daß er vom bloßen Haben, aber nicht Ausüben z. B. der Arithmetik oder Grammatik, in anderer Weise übergeht zur thätigen Ausübung [3]). Aber auch das Leiden, Afficirtwerden, die

---

[1]) S. Phys. III 2. VIII 3. Metaph. IX 6: unvollkommen, sofern sie nichts Bleibendes, Substanzielles ist, und insofern ist sie nichts Wirkendes, sondern ein Leidendes.

[2]) ἐλέγομεν, nach Torstrik; es bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergehende.

[3]) Arist. unterscheidet hier drei Arten des Wissens: 1. die abstrakte Potenz

Passivität ist nicht bloß in Einer Bedeutung zu nehmen, sondern es ist darunter zu verstehen erstens ein Untergehen durch ein Entgegengesetztes, zweitens aber vielmehr die Erhaltung des potenziell Seienden durch das aktuell Seiende und Gleichartige nach dem Verhältniß der Potenzialität zur Aktualität; betrachtend nemlich wird dasjenige, welches das Wissen (potenziell) hat, dieß aber ist entweder überhaupt nicht ein Anderswerden, sofern es ja ein Fortschreiten zu seinem eigentlichen Wesen ist und zur Aktualität oder es ist jedenfalls eine besondere Art von Anderswerden. Es ist daher nicht gut, wenn man sagt, das (potenziell) Denkende werde, wenn es (aktuell) denkt, anders, so wenig als man sagen kann, der Baumeister werde anders, wenn er baut. Die Hinüberführung nun des (potenziell) Denkenden und Reflektirenden aus dem Zustand der Potenz zur Aktualität kann man nicht Belehrung [1]) nennen, sondern man muß eine andere Bezeichnung gebrauchen; das aber, welches — bisher potenziell seiend — lernt und Wissen empfängt durch das aktuell Seiende und Belehrende darf man entweder überhaupt nicht als passiv, leidend bezeichnen, wie oben bemerkt wurde, oder man muß zwei Arten von Anderswerden unterscheiden, wovon die eine der Uebergang zu den entsprechenden Zuständen der Beraubung [2]) wäre, die andere der Uebergang zu den in der natürlichen Beschaffenheit begründeten Fähigkeiten.

---

des Wissens', wie sie z. B. ein neugeborenes Kind oder ein Embryo hat, was, aktuell betrachtet, noch ein Zustand des Nichtswissens ist; 2. der Besitz des Wissens, womit die Potenz der Ausübung, aber noch nicht die Ausübung selbst gegeben ist; 3. die Ausübung des Wissens. Die zwei ersten Stufen machen zusammen die Stufe der Potenz aus, die dritte die der Aktualität. Im Text habe ich nach Torstriks Conj. (auf Grund der Lesart des Themistius) ἀριθμητικήν statt αἴσθησιν angenommen und die von Torstrik nach κ. δύν. ἐπιστήμονες angenommene Lücke nach dem Zusammenhang ergänzt.

1) Es ist vielmehr eine innere wesentliche Entwicklung.

2) Was dem obigen „Untergehen durch ein Entgegengesetztes" entspricht. Arist. will sagen, daß nicht jedes Aufhören eines Zustandes eine Passivität ist: wenn der potenziell Wissende aktuell wissend wird, so ist das in Wahrheit Aktualität, Position.

Was aber das wahrzunehmen Fähige betrifft, so kommt ihm die erste Veränderung zu durch das Erzeugende, sobald es aber gezeugt ist, hat es sofort gewissermaßen Wissen und Wahrnehmung. Und das aktuelle Wahrnehmen ist in derselben Weise zu verstehen, wie das Betrachten, der Unterschied ist nur der, daß bei dem ersteren dasjenige, wodurch die Aktualität bewirkt wird, von außen kommt, nemlich der sichtbare und hörbare Gegenstand und überhaupt alles, was Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung sein kann. Hievon liegt die Ursache darin, daß die aktuelle Wahrnehmung auf das Einzelne geht, das Wissen aber auf das Allgemeine, das letztere aber ist irgendwie in der Seele selbst. Deßhalb ist das Subjekt im Stand zu denken, sobald es will, wahrnehmen aber kann es nicht ohne weiteres, hiezu muß nothwendig ein Gegenstand vorhanden sein, auf welchen sich die Wahrnehmung bezieht. Und ebenso verhält es sich in den Wissenschaften, die sich auf die Gegenstände der Wahrnehmung beziehen und zwar aus derselben Ursache, weil nemlich die Gegenstände der Wahrnehmung Einzelndinge und äußerlich sind. Doch um hierüber nähere Bestimmungen zu geben, wird sich wohl noch ein andermal passende Gelegenheit darbieten. Für jetzt soll nur soviel gesagt sein: das Potenzielle ist nicht bloß in einerlei Sinn zu verstehen, sondern einmal so wie wir etwa von einem Knaben sagen können, er habe die Potenz ein Feldherr zu sein, das anderemal so wie wir es von einem erwachsenen Mann aussagen; ebenso verhält es sich nun auch mit dem wahrzunehmen Fähigen. Da aber dieser Unterschied keine genauere Bezeichnung in unserer Sprache hat, so genügt die Bestimmung, daß sie zu unterscheiden sind und in welcher Beziehung und man muß eben die Ausdrücke Passivität, Leiden und Anderswerden als die gäng und gäben Bezeichnungen gebrauchen. — Das wahrzunehmen Fähige aber ist potenziell der Beschaffenheit nach dasselbe, was das Wahrnehmbare bereits aktuell ist, wie oben bemerkt wurde. Solang es passiv ist, afficirt wird, ist es nicht gleichartig, wenn es aber afficirt ist, so ist es gerade so wie das andere.

Sechstes Kapitel.

Von den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung.

Wir müssen nun zunächst in Beziehung auf jede Art von sinnlicher Wahrnehmung von dem Wahrnehmbaren reden. Das Wahrnehmbare ist in dreierlei Weise zu verstehen: in zweien von diesen Fällen, sagen wir, nehmen wir die Dinge wahr an sich, im dritten Fall nur implicite, in accidenteller Weise. Von den zwei ersten Gattungen von wahrnehmbaren Dingen gehört die eine irgend einem einzelnen Sinn specifisch an, die andre ist allen Sinnen gemeinsam. Unter „specifisch angehörend“ verstehe ich dasjenige, was mit keinem andern Sinn wahrgenommen werden kann und in Betreff dessen eine Täuschung nicht möglich ist, wie z. B. das Gesicht der Sinn ist für die Farbe, das Gehör für den Schall, der Geschmack für die Empfindung der Speisen, wogegen der Tastsinn mehrfach unterschiedene Beziehungen hat [1]). Jeder einzelne Sinn urtheilt über die betreffenden Gegenstände und täuscht sich nicht darüber, daß es z. B. Farbe ist und nicht ein Schall, wohl aber ist Täuschung möglich darüber, was das Farbige ist oder wo es ist. Derartige Dinge also bezeichnen wir als irgend einem Sinn specifisch angehörig, gemeinsam aber sind Bewegung, Stillstand, Zahl, Figur, Größe; derartige Gegenstände der Wahrnehmung sind nicht Einem Sinn specifisch eigen, sondern sie sind allen Sinnen gemeinsam; denn z. B. eine Bewegung ist wahrnehmbar sowohl vermittelst des Tastsinns als vermittelst des Gesichtssinns. — „Accidentell wahrnehmbar“ heißt etwas in dem Fall, wenn z. B. das Weiße der Sohn des Diares ist, denn das letztere nehme ich nur in accidenteller Weise wahr, sofern dem Weißen, welches ich wahrnehme, das zukommt, daß es Sohn des Diares ist. Darum werde ich auch in keiner Weise afficirt von dem accidentell Wahrgenommenen als solchem. — Von demjenigen

[1]) Wohl mit Recht nimmt Torstrik nach διαφοράς eine Lücke an, da μὲν mit dem folgenden ἀλλά nichts zu thun haben kann.

aber, was an sich wahrnehmbar ist, ist wahrnehmbar im eigentlichen Sinn das Specifische, worauf das Wesen eines bestimmten einzelnen Sinnes seiner Natur nach sich bezieht.

Siebentes Kapitel.

Vom Gesichtssinn.

Dasjenige, worauf der Gesichtssinn sich bezieht, ist das Sichtbare. Sichtbar aber ist die Farbe und das, was man zwar wohl dem Begriff nach bezeichnen kann, was aber in unserer Sprache keine besondere Benennung hat; was wir darunter verstehen, wird im Lauf unserer Untersuchung vollkommen klar werden. Das Sichtbare also ist Farbe. Diese ist dasjenige, was an dem an und für sich Sichtbaren sich befindet [1]); das „An und für sich“ verstehe ich hier nicht dem Begriff nach, sondern nur in Beziehung darauf, daß es die Ursache des Sichtbarseins in sich selbst hat. Jede Farbe nun ist fähig, das aktuell Durchsichtige [2]) zu bewegen, und darin besteht das eigentliche Wesen der Farbe. Darum ist nichts sichtbar ohne Licht, sondern jede Farbe eines jeden Dings wird im Licht gesehen. Deßhalb müssen wir zuerst näher erklären, was das Licht ist. Das Licht ist etwas Durchsichtiges. Unter durchsichtig aber verstehe ich das, was zwar sichtbar ist, aber nicht schlechthin durch sich selbst sichtbar, sondern durch eine fremde Farbe. Von solcher Beschaffenheit ist die Luft, das Wasser und viele feste Körper; denn nicht das Wasser als solches und die Luft als solche sind durchsichtig, sondern sie sind es, weil in beiden eine Natur inwohnt, welche identisch ist mit derjenigen, welche auch in dem ewigen oberen Körper [3]) wohnt. Die Aktualität dieses Durchsichtigen als solchen ist Licht [4]). In

---

[1]) D. h. die Oberfläche desselben.

[2]) Das durchsichtige ist die Luft, aktuell durchsichtig ist sie, wenn sie erleuchtet ist.

[3]) Dem Himmel.

[4]) Vielleicht ist (nach Trendelenburg) nach ἐνέργεια ein καὶ einzuschieben; dann hieße es: die Aktualität dieses Himmels wie des Durchsichtigen ist Licht.

was aber Licht ist, darin ist der Potenz nach auch die Finsterniß. Das Licht ist also gewissermaßen eine Farbe des Durchsichtigen, wann dieses aktuell durchsichtig ist durch die Einwirkung des Feuers oder eines Körpers von der Beschaffenheit wie der obere Körper ist; denn auch diesem letzteren kommt eins und dasselbe zu, was auch Feuer ist. Damit ist erklärt, was das Durchsichtige und was das Licht ist, daß nemlich das Licht weder ein Feuer ist noch überhaupt ein Körper noch der Ausfluß eines Körpers (denn auch in diesem Fall wäre es eine Art von Körper), sondern nur die Gegenwart [1]) des Feuers oder von etwas ähnlichem im Durchsichtigen; denn zwei Körper [2]) könnten ja auch gar nicht an einem und demselben Orte sein; dazu wird ja dem Lichte die Finsterniß gegenübergestellt, diese aber ist die Beraubung, darin bestehend, daß das Durchsichtige dieser seiner bestimmten Beschaffenheit beraubt wird, woraus denn klar ist, daß die Gegenwart dieser Beschaffenheit das Licht ist. In diesem Punkt hat Empedokles nicht recht, — und wer etwa sonst noch den gleichen Satz aufgestellt hat — wenn er sagt, das Licht habe Bewegung und befinde sich in einem gewissen Augenblick zwischen der Erde und dem die Erde Umfassenden [3]), nur bemerken wir diese Bewegung nicht. Diese Behauptung verstößt sowohl gegen den offenbaren Begriff der Sache als auch gegen die wirklichen Wahrnehmungen; denn in einem kleinen Zwischenraum könnte etwa die Bewegung unbemerkt bleiben, daß sie aber in einem Raum, welcher vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne sich erstreckt, sollte unbemerkt bleiben, ist doch eine gar zu starke Forderung [4]).

Für die Farbe empfänglich nun ist das Farblose, für den Ton das Tonlose. Farblos aber ist das Durchsichtige und das Unsichtbare oder vielmehr kaum Sichtbare, wohin das Finstere zu

---

[1]) Also bloß die dynamische Wirkung, ohne daß zugleich etwas Materielles da wäre.

[2]) Die Luft ist ja auch ein Körper.

[3]) Der Luft.

[4]) Nach Empedokles also braucht das Licht eine gewisse Zeit, um von der Sonne zur Erde zu gelangen, es hat nach ihm Bewegung und in dieser Beziehung ist seine Ansicht richtiger als die des Arist., der dem Licht Bewegung abspricht,

gehören scheint. Von solcher Art ist auch das Durchsichtige, aber nicht wann es aktuell, sondern nur wann es potenziell [1]) durchsichtig ist; denn das nemliche Wesen ist bald Finsterniß, bald Licht. Aber nicht Alles ist sichtbar im Licht, sondern nur die eigenthümliche Farbe eines jeden Dings; es gibt nemlich auch Dinge, welche im Licht nicht gesehen werden, wohl aber in der Finsterniß eine Wahrnehmung bewirken, wie z. B. die feurigen Erscheinungen und das Leuchtende [2]) (es gibt aber hiefür nicht Eine umfassende Bezeichnung), Pilz, Horn, an den Fischen die Köpfe, Schuppen, Augen, doch sieht man an keinem von diesen Dingen eine eigenthümliche Farbe [3]). — Die Ursache weßhalb diese Dinge in dieser Weise gesehen werden, wollen wir ein andermal erklären, für jetzt ist soviel klar, daß das, was im Licht gesehen wird, Farbe ist. Daher wird dieses auch nicht gesehen ohne Licht, denn darin besteht eben das eigentliche Wesen der Farbe, daß sie fähig ist, das aktuell Durchsichtige zu bewegen, die Aktualität des Durchsichtigen aber ist das Licht. Dafür liegt ein Beweis in folgendem: wenn man das, was Farbe hat, unmittelbar an das Auge hält, so kann man es nicht sehen, vielmehr die Farbe bewegt das Durchsichtige, also z. B. die Luft, und von diesem, dem Durchsichtigen, als einem einheitlich Zusammenhängenden wird das Organ der Wahrnehmung bewegt.

In dieser Beziehung hat Demokrit [4]) unrecht mit seiner Meinung: wenn der mittlere Raum leer wäre, so würde selbst eine Ameise, die am Himmel sich befände, genau gesehen werden. Dieß ist ganz unmöglich. Denn das Sehen kommt in der Weise

---

[1]) D. h. nicht erleuchtet.

[2]) z. B. auch die Gestirne.

[3]) Diese Dinge werden freilich im Licht auch gesehen, aber mit einer andern Farbe, sie haben also überhaupt keine bestimmte, specifische Farbe, gehören daher nicht zu den eigentlichen Licht-Erscheinungen.

[4]) S. Zeller I^{3} 789 (627): „da der Raum zwischen den Gegenständen und unsern Augen durch Luft ausgefüllt ist, so können die von den Dingen sich ablösenden Bilder nicht unmittelbar in unsre Augen gelangen, sondern was diese selbst berührt ist nur die Luft, die von jenen Bildern bei ihrem Ausströmen bewegt und zu einem Abdruck derselben gemacht wird, und eben daher kommt es, daß die Deutlichkeit der Anschauung durch die Entfernung leidet."

zu Stande, daß das Sehorgan irgendwie afficirt wird, von der gesehenen Farbe selbst nun kann es unmöglich afficirt werden, somit bleibt nur ein Afficirtwerden durch das Mittlere übrig, und es muß demnach nothwendig ein Mittleres vorhanden sein; wäre der mittlere Raum leer, so könnte man nicht nur nicht genau, sondern gar nicht mehr sehen. Damit ist die Ursache angegeben, weßhalb die Farbe nothwendig im Licht gesehen wird. Das Feuer aber wird sowohl im Licht als in der Finsterniß gesehen und zwar mit Nothwendigkeit; denn das Durchsichtige wird ja eben durch das Feuer durchsichtig.

Ebenso verhält es sich beim Schall und Geruch; auch bei diesen wird die Wahrnehmung nicht dadurch bewirkt, daß sie selbst das Wahrnehmungsorgan berühren, sondern von Geruch und Schall wird das Mittlere bewegt, und von diesem Mittleren dann das betreffende Sinnesorgan; wenn man aber das Schallende oder Riechende unmittelbar auf das Sinnesorgan legt, so bringt es keine Wahrnehmung hervor. Das Gleiche ist der Fall auch beim Tasten und Schmecken, nur scheint es nicht so: warum, wird später klar werden. Das Mittlere aber beim Schall und beim Geruch ist die Luft und das Wasser, das Gemeinsame aber hat keinen besonderen Namen [1]); es muß nemlich offenbar eine gemeinsame Bestimmtheit an der Luft und am Wasser sein, die dem Durchsichtigen bei der Farbe entspricht; in analoger Weise muß auch bei dem, was Geruch hat, etwas vorhanden sein und zwar in jenen beiden Elementen, Luft und Wasser, denn auch die im Wasser lebenden Thiere scheinen den Geruchssinn zu haben. Der Mensch und die Landthiere, welche athmen, können nicht riechen, ohne zu athmen [2]), die Wasserthiere dagegen riechen, ohne zu athmen. Die Ursache hievon wird später erklärt werden.

---

1) Die Uebersetzung nach der — mit der Erklärung des Themistius übereinstimmenden — Conjektur von Torstrik: *τὸ δὲ μεταξὺ, ψόφου μὲν καὶ ὀσμῆς ἀὴρ τε, καὶ ὕδωρ. τὸ δὲ κοινὸν ἀνώνυμον. κοινὸν κτλ.* Dieses *ανώνυμον* wird von den Erklärern als *διηχὲς* und *δίοσμον* bezeichnet, entsprechend dem *διαφανές*.

2) Ergänzung nach Themistius.

Achtes Kapitel.

Vom Schall und vom Gehör.

Weiter wollen wir nun zunächst Bestimmungen aufstellen über den Schall und das Gehör. Der Schall ist ein zweifacher: er ist entweder potenziell oder aktuell. Während wir nemlich von manchen Dingen sagen, sie haben keinen Schall, wie z. B. ein Schwamm, Wolle, so legen wir andern Dingen den Schall bei, wie z. B. dem Erz und überhaupt allem, was fest und glatt ist, weil es nemlich die Potenz hat, einen Schall hervorzubringen. Unter dem Hervorbringen des Schalls aber ist das zu verstehen, daß das, was zwischen dem betreffenden Ding und dem Gehör ist, aktuell mit Schall erfüllt werde. Der aktuelle Schall entsteht immer so, daß etwas an ein anderes stößt und zwar in einem andern [1]); das nemlich, was unmittelbar den Schall bewirkt, ist der Schlag. Deßhalb ist es auch unmöglich, daß ein Schall nur von einem einzigen ausgehe; es gehören zwei dazu, das Schlagende und das Geschlagene, so daß also das Schallende schallt [2]), wenn es an ein Anderes anschlägt. Ein Schlag aber ist nicht möglich ohne Bewegung. Aber wie gesagt, der Schall ist nicht ein Schlag von beliebigen Dingen, denn z. B. Wolle macht keinen Schall, wenn sie angeschlagen wird, wohl aber Erz und alles Glatte und Hohle, und zwar das Erz, weil es glatt ist, das Hohle aber gibt, vermöge des Zurückprallens der eingeschlossenen Luft, nach dem ersten Schlag noch viele Schläge, weil das Bewegte [3]) nicht herausgehen kann. Ferner hört man auch in der Luft und im Wasser (obwohl in letzterem weniger gut), was aber den Schall hauptsächlich bewirkt, ist nicht die Luft und das Wasser, sondern es müssen feste Körper angeschlagen werden entweder gegen einander selbst oder auch gegen die Luft. Das letztere geschieht, wenn die Luft auf den Schlag hin stand-

[1]) D. h. im Raum.

[2]) D. h. das potenziell Schallende aktuell schallt.

[3]) Nemlich eben die eingeschlossene Luft.

hält und nicht gleich verfliegt. Sie schallt daher, wenn sie schnell und stark angeschlagen wird, es muß nemlich die Bewegung des Schlagenden dem Verfliegen der Luft zuvorkommen, etwa wie wenn man auf einen Haufen oder eine Reihe Sandkörner schlägt, welche in schneller Bewegung sind [1]).

Der Wiederhall aber entsteht, wenn die Luft eins wird vermittelst des Gefässes, welches sie einschließt und sie hindert, wieder zu verfliegen, und wenn nun diese Luft zurückgeworfen wird wie ein Ball [2]). Man kann wohl annehmen, daß ein Wiederhall immer stattfindet, nur ist er nicht immer deutlich. Es ist nemlich beim Schall genau dasselbe der Fall, wie beim Licht: auch das Licht wird ja immer zurückgeworfen (sonst würde gar nicht überall Licht entstehen, sondern es müßte Finsterniß sein außerhalb des von der Sonne Beschienenen), aber es wird nicht immer so zurückgeworfen, wie vom Wasser oder Erz oder sonst einem glatten Körper, so daß es einen Schatten hervorbrächte, und dieß ist es ja, wodurch wir das Licht bestimmen [3]). (Das Leere aber kann mit Recht als Hauptursache des Hörens bezeichnet werden, man kann nemlich die Luft als das Leere annehmen, sie aber ist es, welche das Hören bewirkt [4]). Wenn nun die Luft nicht zusammenhängend und Eins ist, sondern ihre lockere Beschaffenheit behält, so gibt sie keinen Ton, sofern nicht das Angeschlagene glatt ist. Dann aber wird sie Eins und springt zurück wegen der Oberfläche, denn die Oberfläche des Glatten ist Eins.

Den Schall nun hervorbringen kann das, was fähig ist, die zur Einheit zusammengeschlossene Luft zu bewegen in ununter-

---

[1]) Noch schneller als die schnelle Bewegung der Sandkörner muß die Bewegung des Schlagenden sein, wie bei der Luft. Daher nicht nöthig, mit Trendelenburg φερόμενον in ὥστε φέρεσθαι aufzulösen.

[2]) S. über diesen § die krit. Bemerk. von Torstrik. Zurückgeworfeu von einem festen Körper, nicht, wie man gewöhnlich liest, von der Luft selbst.

[3]) Daß nemlich das Licht seinem Begriff nach einen Schatten hervorbringt dadurch, daß es von einem beleuchteten Ort auf einen festen reflektirt wird.

[4]) Diese Worte unterbrechen den Zusammenhang und ein Leeres wird auch von Arist. nicht angenommen. Die folgenden Worte, welche gewöhnlich ὅταν κινηθῇ συνεχὴς καὶ εἷς gelesen und zum vorhergehenden gezogen werden, sind etwa so zu verändern: ὅταν δ᾽ ἀὴρ μὴ ᾖ συνεχὴς καὶ εἷς, ἀλλά κτλ.

brochenem Fluß bis zum Gehör hin. Mit dem Gehör aber ist Luft von Natur verwachsen, und weil so das Gehör in der Luft ist, mit Luft erfüllt ist, so wird bei der Bewegung der äußeren Luft auch die innere bewegt. Dieß ist auch der Grund, weßhalb das Thier nicht in allen seinen Theilen hört, die Luft dringt ja nicht durch alle Theile hindurch und das Thier hat nicht in allen Theilen Luft, sondern diese ist nur in dem Theil, welcher bewegt werden soll und schallfähig ist[1]). Die Luft selbst ist offenbar tonlos, weil sie so leicht verfliegt; wenn man sie aber hindert am Verfliegen, so ist ihre Bewegung der Schall. Die im Ohr befindliche Luft aber ist in dieses eingefügt so, daß sie unbeweglich[2]) sein soll, um alle Unterschiede der Bewegung genauer wahrnehmen zu können. Deßhalb hören wir auch im Wasser, weil dieses nicht bis zu der mit dem Ohr verwachsenen Luft hineindringt, ja nicht einmal in das Ohr, wegen der vielen Windungen desselben. Sobald aber das Wasser hineindringt, hört man nicht mehr; auch nicht, wenn das Trommelfell krank wird, gerade wie wenn die Haut über der Pupille krank wird. Ein Zeichen davon, ob man hört oder nicht, ist auch das, daß das Ohr immer braust wie ein Horn[3]); denn die im Ohr befindliche Luft hat immer eine ihr eigenthümliche Bewegung, aber der Schall ist ein fremder und nicht ihr eigenthümlich. Und deßhalb sagt man, wir hören vermittelst des Leeren und des Brausenden[4]), weil wir hören vermittelst desjenigen, welches die Luft abgegrenzt in sich hat.

Eine weitere Frage ist, welches von beiden töne, ob das Geschlagene oder das Schlagende? richtiger wohl beide, nur jedes auf eine andere Art; es ist nemlich der Schall eine Bewegung desjenigen, welches bewegt werden kann auf die Weise, wie das vom glatten Körper Zurückspringende, wenn man es daran schlägt. Aber wie oben gesagt, nicht Alles tönt, wenn es geschlagen wird

---

1) D. h. im Ohr.

2) D. h. relativ, sie ist abgeschlossen für sich, hat zwar ihre eigene Bewegung, aber ist frei von Beunruhigung durch äußere Einflüsse.

3) Das Ohr braust inwendig, wenn man die Oeffnung mit dem Finger zuhält, wie es im Innern eines Horns oder einer Muschel braust.

4) D. h. der Luft und des Ohrs.

oder schlägt, wie z. B. wenn man mit einer Nadel auf eine andre Nadel schlägt, sondern das Geschlagene muß eine ebene Oberfläche haben, so daß die Luft als eine geschlossene Masse zurückspringt und erschüttert wird.

Die Unterschiede der tönenden Dinge zeigen sich deutlich in dem aktuellen Ton; wie nemlich ohne Licht die Farben nicht gesehen werden, so wird auch ohne Schall das Scharfe (Hohe) und Schwere (Tiefe) [1]) nicht gehört. Die letzteren Ausdrücke sind auf dieses Gebiet übergetragen von den Gegenständen des Tastsinns; das Scharfe nemlich bewegt die Sinneswahrnehmung in kurzer Zeit stark, das Schwere in langer Zeit schwach. Es ist also nicht das Scharfe selbst schnell, noch das Schwere langsam, sondern es wird nur die Bewegung des einen so wegen der Schnelligkeit, die des andern wegen der Langsamkeit [2]). Man kann hierin eine Analogie finden mit dem, was für den Tastsinn spitzig und stumpf ist, das Spitzige nemlich sticht gewissermaßen, das Stumpfe aber stößt eigentlich, weil das erstere in kurzer, das letztere in langer Zeit eine Bewegung hervorbringt, so daß das schnell- und langsam-sein etwas Accidentelles ist. Soviel über den Schall im allgemeinen.

Die Stimme ist eine Art von Schall und zwar Schall eines beseelten Wesens; von den unbeseelten Wesen nemlich hat keines Stimme, sondern es wird dieser Ausdruck nur vergleichungsweise auf sie angewendet, wie etwa auf eine Flöte, eine Leier und andre unbeseelte Dinge, welche Modulation, Harmonie und Artikulation der Töne haben [3]); denn das sind Eigenschaften, welche man auch der Stimme füglich beilegen kann. Allein viele Thiere haben

---

[1]) Was potenziell einen hohen oder tiefen Ton enthält.

[2]) Dieß ist wohl so zu verstehen: der potenziell einen scharfen oder hohen Ton in sich enthaltende Gegenstand ist nicht selber schnell, sondern nur der Ton desselben ist ein schneller, wenn er aktuell wird, wie auch ein spitziger Gegenstand nicht selbst schnell ist, sondern nur der stechende Eindruck, welchen er hervorbringt. Die Schnelligkeit ist somit etwas Accidentelles.

[3]) Wie eine Flöte, welche mannigfaltige Töne nach bestimmter harmonischer Reihenfolge von sich gibt, opp. z. B. eine Pauke, welche qualitativ immer denselben Ton hat.

keine Stimme, wie z. B. die blutlosen, und von denen, welche Blut haben, die Fische. Und das ist ganz rationell zu erkären, wenn ja doch der Schall eine Bewegung der Luft ist. (Was nemlich die Fische betrifft, welche eine Stimme haben sollen, wie die im Achelous [1]), so geben sie einen Ton von sich vermittelst der Kiemen oder eines andern derartigen Glieds.) Stimme aber ist Ton oder Schall eines Thiers, aber nicht jeder Ton und auch nicht durch ein beliebiges Glied hervorgebracht, vielmehr da der Ton immer entsteht dadurch, daß etwas auf ein anderes trifft und zwar in einem Dritten, nemlich in der Luft, so wird man consequenterweise nur demjenigen Stimme zuschreiben können, was die Luft in sich aufnimmt [2]). Das Athmungsorgan nemlich verwendet die Natur zu zwei Funktionen, wie auch die Zunge; nemlich wie die Zunge dient einerseits zum Schmecken, andrerseits zum Sprechen, wovon das Schmecken nothwendig ist (weßhalb es auch mehr Geschöpfen zukommt), der Ausdruck der Gedanken aber um des Wohlbefindens willen da ist, so dient auch das Athmen einerseits der inneren Wärme, — und dieß ist nothwendig, die Ursache davon soll anderswo dargelegt werden — andrerseits der Stimme, und hiebei ist der Zweck das Wohlbefinden. Organ für's Athmen ist die Luftröhre und dasjenige Organ, um dessen willen die Luftröhre vorhanden ist, ist die Lunge; vermittelst der Lunge nemlich haben die Thiere mehr Wärme als die andern Geschöpfe. Es ist aber das Athmen auch nöthig für den Raum, welcher zunächst um das Herz her sich befindet. Darum muß nothwendig beim Einwärtsathmen die Luft in denselben hineingehen. So ist also die Stimme der durch die in diesen Theilen befindliche Seele hervorgebrachte Anschlag der eingeathmeten Luft an die sogenannte Luftröhre [3]). Stimme ist nemlich nicht jeder Ton des Thiers, wie oben bemerkt worden ist, (man kann nemlich auch mit der Zunge einen bloßen Ton hervorbringen und dasselbe

---

[1]) S. das Nähere Hist. An. IV 9.

[2]) Also nicht den Fischen.

[3]) „ἀρτηρία,“ deren Unterschied von φάρυγξ, der eigentlichen Luftröhre bei Arist., schwer zu bestimmen ist.

ist der Fall beim Husten), sondern es gehört nothwendig dazu, daß das Wesen, welches anschlägt, beseelt sei und mit einer gewissen Vorstellung verfahre; die Stimme ist nemlich ein Ton, der etwas Bestimmtes ausdrücken soll und sie entsteht nicht einfach bei Einathmung der Luft, wie der Husten, sondern dadurch, daß das beseelte Wesen vermittelst der eingeathmeten Luft die in der Luftröhre befindliche Luft an die Luftröhre anschlage. Der Beweis hiefür liegt darin, daß man nicht sprechen kann, wenn man einfach ein- oder aus-athmet, vielmehr muß man beim Sprechen den Athem beherrschen, denn dann bringt man vermittelst der eingeathmeten Luft eine Bewegung [1]) hervor. Es ist auch klar, weßhalb die Fische keine Stimme haben, weil sie nemlich keine Luftröhre haben, die Luftröhre aber haben sie nicht, weil sie keine Luft einnehmen und nicht athmen. Wie aber dieß zu erklären ist, davon ein andermal.

Neuntes Kapitel.

Vom Geruch.

Was den Geruchssinn und das Riechbare betrifft, so ist es schwieriger, darüber genauere Bestimmungen aufzustellen, als über das bisher Genannte; denn das eigentliche Wesen des Geruchs ist nicht so klar, wie das des Schalls oder der Farbe. Die Ursache ist die, daß dieser Sinn bei uns nicht so scharf ist, vielmehr schwächer, als bei vielen Thieren; der Mensch nemlich hat nur ein geringes Riechvermögen, und wenn er etwas riecht, so geschieht es nie ohne das Unangenehme oder Angenehme, woraus man sieht, daß das Sinnesorgan nicht für sich scharf genug ist. Man kann füglich annehmen, daß in derselben Weise auch die starräugigen Thiere die Farbe wahrnehmen und daß ihnen die Unterschiede der Farben nicht vollkommen deutlich sind außer vermittelst des Gefühls der Furcht oder der Furchtlosigkeit. Ebenso verhält es sich mit dem Geruch beim Menschen. Es scheint nemlich zwar,

---

1) Eben das Anschlagen an die Luftröhre.

daß der Geruchssinn in Analogie stehe zum Geschmackssinn, und daß die Arten der Speisen den verschiedenen Gerüchen entsprechen, allein der Geschmack ist bei uns viel schärfer, weil er eine Art von Tastsinn ist, der Tastsinn aber ist bei dem Menschen am vollkommensten ausgebildet; während nemlich der Mensch hinsichtlich der übrigen Sinne hinter vielen Thieren zurücksteht, ist bei ihm der Tastsinn weit schärfer und genauer als bei den übrigen Thieren. Darum ist er auch das verständigste unter den Thieren; der Beweis hiefür liegt darin, daß unter den Menschen eben dieses Sinnesorgan und nichts Anderes es ist, worauf der Unterschied von gut und schlecht Begabten sich gründet; diejenigen Menschen nemlich, welche ein hartes Fleisch haben, sind auch geistig wenig begabt, diejenigen aber, die ein weiches Fleisch haben, haben gute geistige Anlagen.

Wie nun der Geschmack theils ein süßer, theils ein bitterer ist, so ist es auch beim Geruch. Allein während manche Dinge hinsichtlich des Geruchs und Geschmacks einander entsprechen, — ich meine so, daß sie einen süßen Geruch und einen süßen Geschmack haben, — so ist bei andern das Gegentheil der Fall. Ebenso gibt es nun auch einen herben und einen bitteren, einen scharfen und einen fettigen Geruch. Allein weil, wie oben gesagt, die Gerüche nicht eben so vollkommen deutlich und bestimmt sind, wie die verschiedenen Geschmäcke, so haben die ersteren von den letzteren den Namen erhalten, da ja auch die Sache selbst sich bei beiden ähnlich verhält, man spricht daher von einem süßen Geruch, wie beim Krokus und beim Honig, und wieder von einem herben, wie beim Thymian und ähnlichen Dingen, und ebenso ist es auch bei den andern Arten.

Derselbe Unterschied wie bei den übrigen Sinnen findet nun auch statt beim Geruch. Wie nemlich beim Gehörsinn Hörbares und Unhörbares zu unterscheiden ist, beim Gesichtssinn Sichtbares und Unsichtbares, so beim Geruchssinn Riechbares und Unriechbares. Unriechbar ist etwas theils, weil es durchaus keinen Geruch haben kann, theils weil es einen geringen und schwachen Geruch hat. Ebenso verhält es sich auch bei dem Unschmeckbaren. — Es wirkt aber auch der Geruchssinn durch ein Mittleres,

d. h. z. B. Luft oder Wasser hindurch, denn auch die Wasserthiere scheinen den Geruchssinn zu haben ohne Unterschied, mögen sie Blut haben oder nicht, wie auch die in der Luft lebenden Thiere, indem ja auch einige von den letzteren schon von weitem zur Nahrung herbeikommen, wenn sie in die Riechweite derselben gelangt sind.

Es scheint nun darin eine Schwierigkeit zu liegen, daß — wie doch wohl anzunehmen ist — alle Thiere riechen ohne Unterschied, während der Mensch zwar wohl riecht, wenn er einathmet, nicht aber wenn er ausathmet oder den Athem anhält, weder aus der Nähe noch aus der Ferne, ja nicht einmal dann, wenn man den betreffenden Gegenstand innen auf das Nasenloch legt. Was nun freilich den letzteren Punkt betrifft, daß ein Ding nicht mehr wahrnehmbar ist, wenn man es unmittelbar auf das Sinnesorgan legt, so ist das allen Thieren gemein, daß aber ohne Einziehen des Athems kein Riechen stattfindet, das ist den Menschen eigenthümlich. Man darf's nur probiren, um die Sache sich klar zu machen. Also die blutlosen Thiere, die ja keinen Athem einziehen, müßten irgend eine von den bisher genannten verschiedene Wahrnehmung haben. Dieß ist aber unmöglich, wenn sie doch den Geruch wahrnehmen, denn Geruch ist eben Wahrnehmung des Riechbaren, sei es nun angenehm oder unangenehm zu riechen. Ueberdieß macht man ja auch die Bemerkung, daß solche Thiere zu Grund gehen durch dieselben starken Gerüche wie der Mensch, z. B. durch den Geruch des Asphalts, des Schwefels und ähnlicher Stoffe. Es ist also nothwendig, daß sie riechen, aber so, daß sie dabei nicht athmen. Es scheinen aber in Beziehung auf dieses Sinnesorgan die Menschen sich von den übrigen Thieren in ähnlicher Weise zu unterscheiden, wie sie sich in Beziehung auf die Augen unterscheiden von den hartäugigen Thieren: während nemlich die Augen der Menschen eine Verzäunung haben, und eine Art von Deckel in den Augenlidern, welche man bewegen und emporziehen muß, um sehen zu können, haben die hartäugigen Thiere nichts dergleichen, sondern sie sehen im Durchsichtigen die Gegenstände unmittelbar. So ist es nun auch bei dem Riechorgan: während dasselbe nemlich wie die Augen bei den Einen

unbedeckt ist, hat es bei den Thieren, welche Luft einnehmen, einen Deckel, welcher beim Athmen aufgedeckt wird, indem nemlich die Aederchen und die Vermittlungsgänge sich erweitern. Und dieß ist auch der Grund, weßhalb die athmenden Thiere im feuchten Element nicht riechen, sie müssen nemlich Athem einziehen, um zu riechen, und dieß können sie im Wasser unmöglich. — Wie aber der Geschmack dem Feuchten zukommt, so der Geruch dem Trockenen und dem entspricht auch die Potenz des Riechorgans.

Zehntes Kapitel.

Vom Geschmack.

Das Schmeckbare ist eine Art von Tastbarem und dieß ist die Ursache davon, daß es nicht wahrnehmbar ist vermittelst des Mittleren, welches ein fremder Körper wäre; denn dieß ist auch beim Tastsinn nicht der Fall. Der Körper aber, in welchem der Geschmack [1]) sich befindet, das Schmeckbare, ist im Feuchten als seiner Materie, dieses Feuchte aber ist etwas Tastbares. Darum würden wir, auch wenn wir im Wasser wären, es wahrnehmen, wenn man das Süße hineinwärfe, die Wahrnehmung würde uns aber nicht vermittelt durch das Medium, sondern sie gienge dadurch vor sich, daß das Süße mit dem Wasser vermischt würde, wie es beim Trinkbaren geschieht. Dagegen die Farbe wird nicht auf diese Weise, durch eine Mischung, gesehen, aber auch nicht durch Ausströmungen [2]). Es ist also kein Mittleres anzunehmen, sonst aber ist der Geschmack der Dinge das Schmeckbare, gerade wie die Farbe das Sichtbare. Was aber die Wahrnehmung des Geschmacks hervorbringt, ist einzig und allein die Feuchtigkeit, das Schmeckbare hat actuell oder potenziell [3]) Feuchtigkeit in sich, wie z. B. das Salzige: dieses ist nicht bloß selbst leicht lösbar, sondern ist auch fähig, die Zunge zu lösen. Nun ist es beim Ge-

[1]) „Geschmack" χυμός, das, was geschmeckt wird, opp. „Geschmackssinn", γεῦσις.

[2]) Wie Demokrit annimmt.

[3]) Je nachdem die Lösung schon vor sich geht oder erst vor sich gehen soll.

schmack ähnlich wie bei den anderen Sinnen. Das Gesicht geht auf das Sichtbare oder Unsichtbare (unsichtbar ist nemlich die Finsterniß und auch diese wird vom Gesicht unterschieden), ferner auf das allzu Helle (denn auch dieses gehört zu dem Unsichtbaren und in andrer Beziehung zur Finsterniß); ebenso geht das Gehör auf den Schall und auf die Stille, von welcher der erstere hörbar ist, die letztere unhörbar, und dazu auf starken Schall, wie das Gesicht auf das stark Glänzende; wie nemlich der schwache Schall auf gewisse Weise unhörbar ist, so auch der starke und gewaltsame [1]); unsichtbar aber verstehen wir theils so, daß etwas schlechterdings nicht gesehen werden kann, wie man sonst die Bezeichnung „unmöglich“ gebraucht, theils von dem, was zwar von Natur etwas haben könnte, aber es doch nicht hat oder doch nur in geringem Maß, wie man z. B. von den Uferschwalben sagt, sie haben keine Beine [2]), oder von manchen Früchten, sie seien ohne Kern. In ähnlicher Weise nun geht der Geschmackssinn auf das Schmeckbare und das Unschmeckbare; das letztere ist dasjenige, was einen geringen oder schwachen Geschmack hat oder den Geschmackssinn verderbt [3]). Als Princip des Geschmacks kann man wohl das Trinkbare, resp. Untrinkbare bezeichnen, denn beides ist Geschmack, aber das letztere nur schwach und nur so, daß es den Geschmackssinn verderbt, das andere in naturgemäßer Weise. Das Trinkbare aber ist dem Tastsinn und dem Geschmackssinn gemeinsam. Da aber das Schmeckbare feucht ist, so ist es nothwendig, daß das Organ des Geschmacks zwar nicht aktuell feucht sei, aber doch die Potenz habe, feucht zu werden; es wird nemlich der Geschmackssinn vom Schmeckbaren als solchem auf irgend eine Weise afficirt. Es ist also nothwendig, daß dasjenige [4]), welches feucht werden kann (sofern es seine Natur festhält), feucht werde, nicht aber von selber feucht sei, nemlich das Organ des Schmeckens. Der Beweis hiefür liegt darin, daß die Zunge weder dann wahrnimmt, wann sie sehr trocken ist, noch wann sie sehr feucht ist;

[1]) Weil er das Ohr betäubt, wie das allzu Helle das Auge blendet.

[2]) Während sie nur sehr kurze Beine haben.

[3]) Weil es zu stark ist.

[4]) Die Zunge.

im letzteren Fall wird nur das erste Feuchte [1]) gefühlt, wie wenn man etwas stark Schmeckendes vorher kostet, ehe man etwas Anderes schmeckt, und so ist es ähnlich, wenn den Kranken Alles bitter vorkommt, weil ihre Zunge, mit welcher sie wahrnehmen, voll von solcher eigenen Feuchtigkeit ist. — Was die verschiedenen Arten des Geschmacks betrifft, so sind diese (wie es auch bei den Farben ist) theils schlechthin einander entgegengesetzt, so das Süße und das Bittere, theils schließen sie sich an diese Gegensätze an, so das Fettige an das Süße, das Salzige an das Bittere; in der Mitte zwischen diesen stehen dann das Beißende, Herbe, Saure und Scharfe; dieß scheinen ungefähr die verschiedenen Arten des Geschmacks zu sein. — So ist also der Geschmack dasjenige, was der Potenz nach diese bestimmte Beschaffenheit hat, der Gegenstand des Geschmacks aber ist dasjenige, welches die letztere aktuell hervorbringt.

Eilftes Kapitel.

Vom Tastsinn.

Was nun das Tastbare betrifft, so hat es mit diesem dieselbe Bewandtniß wie mit dem Tastsinn selbst; ist nemlich der Tastsinn nicht ein einziger Sinn, sondern eine Mehrheit von Sinnen, so muß es auch ein mehrfaches Tastbare geben als Gegenstand des Tastsinns. Es ist nun aber hier eben die Frage, ob man mehrere Sinne anzunehmen hat oder bloß Einen und was eigentlich das Sinnesorgan ist, welches fähig ist, das Tastbare zu tasten, nemlich ob es das Fleisch ist (und bei andern Thieren [2]) der analoge Theil) oder nicht, — oder ob vielmehr das Fleisch nur das Medium ist, während das eigentliche Sinnesorgan etwas Anderes, innen Liegendes wäre. — Ferner nimmt man an, daß jeder Sinn einen einfachen Gegensatz in sich begreift, also das Gesicht den Gegensatz von weiß und schwarz, das Gehör

---

[1]) Welches auf der Zunge schon vorher war, vor der Berührung mit dem äußeren Schmeckbaren.

[2]) Welche kein eigentliches Fleisch haben, wie z. B. die Insekten.

den Gegensatz von tief und hoch, der Geschmacksinn den Gegensatz von bitter und süß, dagegen im Tastbaren liegt eine Mehrheit von Gegensätzen, nemlich das Heiße und Kalte, das Trockene und Feuchte, das Harte und Weiche u. s. w. Man kann eine gewisse Lösung dieser Schwierigkeit allerdings darin finden, daß es in der That auch bei den andern Sinnen eine Mehrheit von Gegensätzen gibt, z. B. in der Stimme nicht nur Tiefe und Höhe, sondern auch Stärke und Schwäche, Weichheit und Rauheit u. dgl. So gibt es auch in Beziehung auf die Farbe noch mehrere Unterschiede. Allein damit ist noch nicht erklärt, was man unter dem einheitlichen Substrat sich zu denken hat, welches auch beim Tastsinn zu Grunde liegen muß, wie beim Gehör der Schall. — Ferner, ob das Sinnesorgan innen liegt oder nicht, ob es vielmehr unmittelbar das Fleisch ist, dafür scheint kein äußeres Anzeichen darin zu liegen, daß die Wahrnehmung sofort mit der Berührung eintritt. Denn wenn man um das Fleisch z. B. ein Häutchen herumspannen würde, so würde dieses in gleicher Weise sofort mit der Berührung [1]) die Wahrnehmung anzeigen, nun ist aber klar, daß in diesem Häutchen das Sinnesorgan nicht enthalten ist [2]); würde dasselbe aber mit dem Fleisch zusammenwachsen, so würde die Wahrnehmung noch schneller hindurchdringen. Es scheint daher mit dem betreffenden Glied sich so zu verhalten, wie wenn uns rings die Luft angewachsen wäre, es würde uns in diesem Fall vorkommen, als wäre es Ein und dasselbe Organ [3]), wodurch wir Schall, Farbe und Geruch wahrnehmen, und somit wären dann Gesicht, Gehör und Geruchssinn Ein und derselbe Sinn. Nun aber ist die Luft, durch welche hindurch die Bewegungen stattfinden, von unsrem Körper geschieden, und daher ist klar, daß die betreffenden Sinnesorgane verschieden sind [4]).

[1]) *ἁψαμένῳ* nach Trendelenburg oder *ἁψαμένου* nach Torstrik; oder noch einfacher *ἁψάμενον*? was ohne Schwierigkeit auf *ὑμένα* bezogen werden könnte.

[2]) Also wie dieses Häutchen das Organ nicht ist, so könnte es auch das Fleisch nicht sein.

[3]) Die Luft, welche ohnedieß das Medium dieser drei Sinne ist.

[4]) Also nicht die Luft. Eine andre mögliche Auffassung wäre die: Nun aber, da wir genau bestimmt haben, durch welches Organ die Bewegungen stattfinden, so u. s. w. Nur wäre darin eine gewisse Tautologie.

Beim Tastsinn nun aber ist dieß nicht ebenso klar, denn aus Luft oder Wasser kann der beseelte Körper unmöglich bestehen, sofern er ja etwas Festes sein muß. Es bleibt also nur übrig, daß er gemischt sei aus Erde zugleich mit jenen Elementen, so wie man sich das Fleisch vorstellt und was dem Fleisch sonst entspricht, woraus sich die Nothwendigkeit ergibt, daß der Körper, welcher das Medium für den Tastsinn bildet, durch welchen die Wahrnehmungen als das Mehrfache stattfinden, angewachsen sein muß. — Daß aber im Tastsinn mehrfache Wahrnehmungen sind, zeigt deutlich die Berührung auf der Zunge, sofern diese ja alles Tastbare an derselben Stelle wahrnimmt, wie den Geschmack der Speisen [1]). Wenn nun auch sonst das Fleisch überall den Geschmack wahrnähme, so könnte man sagen, der Geschmackssinn und der Tastsinn seien Ein und derselbe Sinn, nun aber, da man nicht durchaus einen für den andern setzen kann [2]), müssen es zwei Sinne sein.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus der Voraussetzung, daß jeder Körper Tiefe hat; die Tiefe ist nemlich die dritte Dimension; wenn nun also zwischen zwei Körpern ein dritter in der Mitte ist, so ist es nicht möglich, daß jene zwei einander berühren. Nun ist das Feuchte [3]) nicht ohne Körper, und ebenso wenig das Flüssige [4]), sondern das letztere muß nothwendig entweder Wasser sein oder Wasser enthalten; wenn aber im Wasser zwei Körper einander berühren sollen, so muß nothwendig zwischen ihnen Wasser sich befinden, von welchem die Extremitäten angefüllt sind, da ja doch die äußersten Theile nicht trocken sind; ist aber dieß richtig, so ist es unmöglich, daß im Wasser ein Gegenstand einen andern berühre. Auf dieselbe Weise verhält es sich nun auch mit dem, was in der Luft ist; denn die Luft verhält sich zu dem, was in ihr ist, ebenso wie das Wasser zu dem, was in ihm ist. Allein das können wir nun eben nicht deutlich

---

1) Hier ist also der Geschmack im Tastsinn enthalten.

2) D. h. da der Tastsinn wohl auch da ist, wo der Geschmack (auf der Zunge), aber der Geschmack nicht überall wo der Tastsinn.

3) Das Wasser.

4) Die Luft.

erkennen, ob ein Flüssiges ein anderes Flüssiges berühre, wie es auch in Betreff der im Wasser befindlichen Thiere nicht recht klar ist.

Weiter ist die Frage: ob die Wahrnehmung bei allen Sinnen auf die gleiche Weise vor sich geht oder beim einen Sinn so, beim andern anders? Nimmt man ja doch gewöhnlich an, der Geschmackssinn und der Tastsinn empfinden durch unmittelbare Berührung, während die andern Sinne aus der Ferne wahrnehmen. Allein dieß ist nicht wirklich so, sondern auch das Harte und Weiche [1]) nehmen wir wahr durch ein Medium, so gut als das, was einen Schall erregt oder was sichtbar oder riechbar ist. Der Unterschied ist nur der, daß wir beim einen aus der Ferne, beim andern in nächster Nähe [2]) wahrnehmen. Hierin liegt aber die Schwierigkeit für die Erkenntniß der Sache [3]), denn ein Medium der Wahrnehmung ist überall vorhanden, aber beim Tastsinn ist es nicht zu erkennen. Es ist ja doch, wie wir oben gesagt haben: wenn wir durch ein Häutchen hindurch alles Tastbare wahrnähmen, ohne zu wissen, daß ein solches Medium vorhanden wäre, so würden wir die Sache gerade so ansehen, wie jetzt, wenn wir in der Luft oder im Wasser sind: wir meinen, wir berühren die Gegenstände unmittelbar und es sei kein Medium vorhanden. Also das Medium ist überall, auch beim Tastsinn, aber mit Unterschied: nemlich das Sichtbare und das Tönende nehmen wir dadurch wahr, daß das Medium uns in gewisser Weise afficirt, dagegen bei der Wahrnehmung durch den Tastsinn werden wir nicht durch das Medium afficirt, sondern zugleich mit dem Medium; es ist gerade, wie wenn Einer durch den Schild hindurch getroffen wird: es ist nemlich nicht der Schild, welcher trifft, nachdem er selber getroffen worden ist, sondern es werden beide, Mann und Schild, in demselben Augenblick getroffen.

---

[1]) D. h. die Gegenstände des Tastsinns.

[2]) Nemlich beim Tastsinn.

[3]) Schwierig ist die Sache deßhalb, weil beim Tasten der Gegenstand in unmittelbarer Nähe, scheinbar selbst, berührt wird, so daß für den gewöhnlichen Menschen kein Medium vorhanden zu sein scheint, und dieses in der That, auch bei genauer Betrachtung, nicht erkennbar ist. Daher ist es wohl nicht nöthig, mit Trendelenburg λανθάνει zu verändern in διὸ εὔλογον oder dergleichen.

Ueberhaupt kann man annehmen, daß sich das Fleisch und die Zunge zum Sinnesorgan des Tastens gerade so verhalten, wie die Luft und das Wasser sich verhalten zum Gesichtssinn, Gehörsinn und Geruchssinn. Wenn dagegen das Sinnesorgan selbst wahrnähme, so würde weder beim einen noch beim andern eine Wahrnehmung möglich sein, wie wenn man z. B. einen weißen Körper unmittelbar auf die Oberfläche des Auges legt. Hieraus sieht man deutlich, daß das Organ für's Tasten innen liegt. Bei dieser Voraussetzung ist der Vorgang ganz derselbe, wie bei den andern Sinnen: während nemlich die andern Sinne nichts wahrnehmen, wenn der Gegenstand unmittelbar auf das Organ gelegt wird, so ist doch eine Wahrnehmung vorhanden, wenn man etwas auf das Fleisch legt, woraus denn klar ist, daß eben das Fleisch das Medium beim Tasten bildet.

Gegenständ des Tastsinns sind die Unterschiede des Körperlichen als solchen; ich verstehe darunter die Unterschiede (Merkmale), welche die Elemente bestimmen, nemlich das Warme und Kalte, das Trockene und Feuchte, von welchen wir schon früher in der Schrift über die Elemente [1]) gesprochen haben. Das Organ zur Wahrnehmung dieser Unterschiede ist der Tastsinn und dasjenige [2]), in welchem ursprünglich das wohnt, was man Tasten nennt, ist der Potenz nach ein solches Glied; das Empfinden oder Wahrnehmen ist nemlich eine Art von Afficirt-werden, so daß also das, was afficirt, jenes, das potenziell Seiende, so macht, wie es selbst aktuell ist. Daher kommt es, daß wir das gleich Warme und Kalte, und das gleich Harte und Weiche nicht wahrnehmen [3]), sondern nur das Mehr oder Weniger, indem das Wahrnehmen gewissermaßen eine Mitte des im Wahrnehmbaren enthaltenen Gegensatzes darstellt. Und deßwegen kann sie das Wahrnehmbare unterscheiden. Das Mittlere nämlich ist fähig zu unterscheiden, indem es zu jedem von den beiden Extremen in's Verhältniß tritt und dasjenige, welches Weißes und Schwarzes

---

[1]) Vielleicht de gen. et corr. II 2. Uebrigens nennt Diog. Laert. ein besonderes Werk περὶ στοιχείων.

[2]) Das Fleisch.

[3]) D. h. wir können es durch Tasten nicht von einander unterscheiden.

wahrnehmen soll, keines von beiden aktuell sein darf, wohl aber beides potenziell; (auch bei den übrigen Sinnen ist es so;) so darf auch der Tastsinn weder warm noch kalt sein, muß aber beides sein können.

Wie nun ferner das Gesicht sich in gewisser Weise auf das Sichtbare und Unsichtbare bezieht, und ebenso die übrigen Sinne auf ihre betreffenden Gegenstände, so bezieht sich auch der Tastsinn auf das Tastbare und das Untastbare; untastbar aber ist sowohl dasjenige, was ein ganz geringes Merkmal des Tastbaren an sich hat, wie das bei der Luft der Fall ist, als auch das, was in sehr starkem Grad tastbar ist, wie das, was den Tastsinn verderbt.

Hiemit ist denn jeder einzelne Sinn in der Hauptsache beschrieben.

Zwölftes Kapitel.

Von den Sinnen überhaupt.

Was nun die Sinne im allgemeinen betrifft, so ist zu merken, daß der Sinn dasjenige ist, welches fähig ist, das betreffende Wahrnehmbare aufzunehmen, aber ohne die Materie, wie z. B. das Wachs das Zeichen des Siegelrings aufnimmt, ohne das Eisen oder das Gold, es nimmt das goldene oder eherne Zeichen auf, aber nicht sofern es Gold oder Erz ist; in derselben Weise wird auch jeder einzelne Sinn von dem afficirt, was resp. Farbe oder Geschmack oder Schall hat, aber nicht sofern dieses letztere ein Einzelnding ist, sondern sofern es die oder die Beschaffenheit hat, und in Beziehung auf den Begriff [1]). Das Sinnesorgan aber ist es zunächst, worin die betreffende Potenz ruht. Es ist nun dieses Sinnesorgan zwar gewissermaßen eins und dasselbe mit dem Sinn, aber das Wesen beider ist doch ein verschiedenes,

[1]) D. h. z. B. das Ohr wird afficirt von dem, was Schall hat, ob aber dieses letztere etwas hölzernes, eisernes, schönes, häßliches ist, ist gleichgiltig, wenn es nur die Beschaffenheit hat, daß es Schall erzeugt.

sonst wäre das Wahrnehmende eine Größe[1]); allein der Begriff der Wahrnehmungsfähigkeit und des Sinnes ist nicht eine Größe, sondern es ist ein gewisses Verhältniß und eine Potenz des betreffenden Organs. Hieraus ist auch klar, weßhalb eigentlich die allzu starke Wahrnehmung das Wahrnehmungsorgan verderbt und unfähig macht; wenn nemlich die Bewegung stärker ist, als das Organ, so wird das Verhältniß zerstört (dieses aber ist, wie gesagt, die Wahrnehmung), in derselben Weise wie die Harmonie und die Melodie zerstört wird, wenn man die Saiten zu stark anschlägt. Und ferner, wie kommt es, daß die Pflanzen nicht wahrnehmen, da sie doch ein gewisses Theil von Seele in sich haben und von dem Tastbaren afficirt werden? sie werden ja warm und kalt. Die Ursache ist aber die, daß sie nicht ein Vermittlungsorgan[2]) haben, noch ein solches Princip, welches im Stande wäre, das Wahrnehmbare der Art nach aufzufassen, vielmehr ist ihr Princip der Art, daß sie mitsamt der Materie afficirt werden. — Man kann nun aber im Zweifel sein, ob von dem Geruch wohl dasjenige afficirt werden kann, welches nicht riechen kann, oder von einer Farbe dasjenige, welches nicht sehen kann u. s. f. Ist nun Geruch[3]) das Riechbare, so bewirkt der Geruch, wenn er überhaupt etwas bewirkt, eben das Riechen; so daß also dasjenige, welches nicht fähig ist zu riechen, nicht afficirt werden kann von dem Geruch, — und dasselbe findet statt auch bei den übrigen Sinnen — und auch das, was zu riechen fähig ist, lediglich insofern, als es die Fähigkeit der Wahrnehmung besitzt. — Dasselbe wird auch auf folgende Weise deutlich: weder Licht und Finsterniß noch Schall noch Geruch wirken auf den Körper, sondern dasjenige, in welchem sie sind, wie z. B. die Luft, welche mit dem Donner verbunden ist, es ist, welche das Holz spaltet. Dagegen das Tastbare und der Geschmack der

---

[1]) Z. B. Sehen und Auge sind zwar eins, nicht trennbar, aber doch dem Begriff nach verschieden, sonst würde der Gesichtssinn etwas Materielles sein, er ist aber etwas Dynamisches.

[2]) Welches Kriterium ist für die betreffenden Gegensätze.

[3]) Nemlich der Geruch, welchen die Dinge von sich geben, opp. der Geruchssinn.

Dinge wirkt etwas, sonst wäre nicht zu begreifen, wodurch die unbeseelten Dinge afficirt und verändert werden könnten. Sollen nun auch die übrigen Sinne etwas wirken? Allein es ist nicht jeder Körper fähig, von Geruch und Schall afficirt zu werden, und diejenigen, welche afficirt werden, sind unbestimmt und beharren nicht, wie z. B. die Luft; diese nemlich gibt einen Geruch von sich, sie riecht gleichsam in passiver Weise. Was ist also das Riechen im Unterschied von Afficirtwerden (durch den Geruch)? Der Unterschied ist der, daß das Riechen eine Wahrnehmung ist, während die Luft, wenn sie afficirt worden ist, schnell selbst Gegenstand der Wahrnehmung wird.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

Beweis, daß es nicht mehr als fünf Sinne geben kann und daß auch für das Allgemeine kein weiterer Sinn nöthig ist, daß aber auch andrerseits ein einziger Sinn nicht genügen würde.

Daß es keine weitere Wahrnehmung gibt außer den fünfen, welche wir angeführt haben, nemlich Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn, davon kann man sich überzeugen, wenn man folgendes erwägt. Von allem — dieß setzen wir voraus — wofür der Tastsinn der entsprechende Sinn ist, haben wir auch wirklich eine Wahrnehmung (denn alle Eigenschaften des Tastbaren als solchen nehmen wir wahr vermittelst des Tastsinns); wenn nun ferner eine Sinneswahrnehmung uns fehlte, so müßte nothwendig auch ein Sinnesorgan uns fehlen; was wir nun aber durch Berührung unmittelbar wahrnehmen, das ist eben Gegenstand des Tastsinns und diesen haben wir ja; was wir aber durch ein Medium hindurch und nicht unmittelbar selbst durch Berührung wahrnehmen, das nehmen wir wahr durch die einfachen Körper, ich meine durch die Elemente Luft und Wasser; hier sind nun zwei Fälle möglich: wenn durch Ein Element mehrere Gegenstände wahrnehmbar sind, welche von einander der Gattung nach verschieden sind, so muß derjenige, welcher ein solches [1]) Sinnesorgan hat,

---

[1]) Auf dem betreffenden Element beruhendes.

fähig sein, beiderlei Gegenstände wahrzunehmen, z. B. wenn das Sinnesorgan aus Luft besteht [1]), so geht die Luft sowohl auf den Schall als auf die Farbe; wenn aber — und dieß ist der andere Fall — mehrere Elemente auf Einen und denselben Gegenstand gehen, wie z. B. Luft und Wasser auf die Farbe, sofern beide Elemente durchsichtig sind, so wird auch derjenige, welcher nur das eine oder andere von diesen Elementen hat, doch alles wahrnehmen, wofür beide das Medium sind; es sind aber Luft und Wasser die einzigen Elemente, aus welchen Sinnesorgane bestehen können; denn die Pupille gehört dem Wasser an, das Gehör der Luft, der Geruch aber dem einen oder andern von beiden [2]); das Feuer aber gehört entweder zu keinem Sinn, oder es ist allen gemeinsam, sofern ja nichts ohne Wärme wahrnehmen kann; die Erde endlich ist entweder nirgends oder ist sie am ehesten mit dem Tastsinn in eigenthümlicher Weise vermischt: somit ergibt sich, daß kein Sinnesorgan ist ohne Wasser und Luft, diese aber haben ja auch einige Thiere. Also sind alle Sinneswahrnehmungen im Besitz der nicht unvollkommenen oder verstümmelten Geschöpfe, wie denn auch der Maulwurf offenbar unter der Haut Augen hat. Aus dem Allem folgt nun dieß: wenn es nicht sonst noch einen Körper gibt, und wenn es nicht eine Bestimmtheit gibt, welche zu keinem unsrer sinnlichen Körper gehört, so fehlt uns kein Sinn [3]).

---

[1]) D. h. als Medium die Luft hat.

[2]) Wozu Simplicius bemerkt: bei uns ist Medium die Luft, bei den Fischen das Wasser.

[3]) Zum Vorstehenden bemerkt Torstrik: „Videtur post Aristotelem nemo hanc demonstrationem intellexisse; videantur Simplicius, Philoponus, Sophonias, Alexander, Averroes, Julius Pacius, denique Trendelenburgius. Nec ego intelligo.“ Der Syllogismus ist sehr verdunkelt durch die Einschiebungen und kommt zuletzt nicht auf das hinaus, was bewiesen werden sollte, nemlich daß kein Sinn denkbar sei außer den fünfen. Statt dessen gelangt Arist. zu dem Schlusse, daß uns kein Sinn fehlt. Allein dieß ist nicht identisch mit jenem ersteren. — Der Gang des Syllogismus ist ungefähr folgender: Was unmittelbar, ohne Medium, wahrgenommen wird, ist Sache des Tastsinns (und Geschmacks) und dieses haben wir. Was durch Medien wahrgenommen wird, durch Luft und Wasser, ist Sache des Gehörs, Gesichts und Geruchs. Diese Sinne haben wir auch. Also fehlt uns kein Sinn, wenn es nicht noch andre Körper gibt, welche uns unbekannt sind. — Aber

Ferner ist es aber nicht möglich, daß es ein besonderes Sinnesorgan gebe für das Allgemeine, nemlich für ein solches, was wir auch noch mit jedem einzelnen Sinn wahrnehmen, und zwar nicht bloß [1]) in accidenteller Weise, wie z. B. Bewegung, Stillstand, Figur, Größe, Zahl, Eins; das alles nemlich ist der Art, daß wir es im allgemeinen [2]) wahrnehmen, wie die Größe vermittelst der Bewegung; daher auch die Figur, sofern nemlich die Figur gewissermassen eine Größe ist; ferner den Stillstand, sofern dies keine Bewegung ist; endlich die Zahl, sofern dabei Negation des ununterbrochenen Zusammenhangs ist, wobei auch die besonderen Sinne wahrnehmend thätig sind, sofern jeder einzelne Sinn etwas wahrnimmt [3]). Somit ist klar, daß unmöglich für irgend eines der allgemeinen Dinge ein besondrer Sinn angenommen werden kann, wie also z. B. für die Bewegung, denn es wäre dann gerade so, wie wir jetzt z. B. das Süße wahrnehmen vermittelst des Gesichts [4]) und dieß ist der Fall, weil wir eben die Wahrnehmung beider Sinne (des Gesichts und des Geschmacks) haben, wodurch wir denn, wenn die beiderlei Wahrnehmungen zusammentreffen, in Einem und demselben Augenblick erkennen.

Wäre es nicht so, wäre vielmehr ein besonderer Sinn für das Allgemeine anzunehmen, dann würden wir (vermittelst der fünf Sinne) dasselbe gar nicht anders als in accidenteller Weise wahrnehmen, so wie ich z. B. den Sohn des Kleon wahrnehme, nicht weil er der Sohn des Kleon ist, sondern weil er weiß ist und weil dieses Weiße, welches ich wahrnehme, eben gerade der Sohn des Kleon ist. Wir haben nun aber für das Allgemeine

---

eben, daß es keine solchen Körper gibt, und daß keine denkbar sind, wäre zu beweisen.

[1]) Dem Sinn nach οὐ κ. σ.

[2]) D. h. mit sämmtlichen fünf Sinnen.

[3]) Zahl bedeutet Synthese, also z. B. ein Gegenstand, welcher verschiedene Eigenschaften hat, repräsentirt eine Zahl, die Synthese ist Vereinigung des einzelnen (= Negation des Ununterbrochenen), jede der betreffenden Eigenschaften ist nun Gegenstand eines der fünf Sinne, welche somit bei der Zahl je nach ihrer eigenthümlichen Function thätig sind.

[4]) D. h. die fünf Sinne würden dann das Allgemeine nur noch in accidenteller Weise wahrnehmen, allein dies ist gegen die Voraussetzung. S. d. Flgd.

eine allen Sinnen gemeinsame Wahrnehmung und zwar nicht bloß accidentell, nicht bloß nebenbei; somit brauchen wir keinen besondern Sinn für das Allgemeine anzunehmen; sonst würden wir (mit den fünf Sinnen) das Allgemeine nur in der eben genannten Weise, so wie wir den Sohn des Kleon sehen — wahrnehmen können.

Was aber den Sinnen untereinander eigenthümlich zukommt [1]), das erkennen die Sinne zusammen in accidenteller Weise, nicht sofern jeder in seinem specifischen Wesen bleibt, sondern sofern sie eine Einheit bilden, wobei denn die Wahrnehmung zugleich und gemeinsam auf denselben Gegenstand sich richtet, wie z. B. bei der Wahrnehmung, daß die Galle bitter und gelb ist; es ist nemlich nicht Sache des einen oder andern Sinnes, zu sagen, daß beides Eins ist, was eine Täuschung zur Folge hätte, indem man dann meinen könnte, wenn etwas gelb sei, sei es Galle [2]).

Man könnte nun aber fragen, warum wir für das Allgemeine eine Mehrheit von Sinneswahrnehmungen haben und nicht bloß eine einzige. Wohl zu dem Zweck, daß das die speciellen Wahrnehmungen Begleitende und Allgemeine deutlicher erkannt werde, z. B. also Bewegung, Größe, Zahl; hätten wir nemlich nur einen einzigen Sinn, so würden wir es nicht so deutlich erkennen und es könnte dann scheinen, als ob alles eins und dasselbe wäre, weil z. B. Farbe und Größe einander stets begleiten [3]). Nun aber, da auch noch in einem andern Wahrnehmbaren das Allgemeine enthalten ist [4]), so wird hieraus klar, daß jedes, wie z. B. Farbe und Größe, ein besonderes ist.

---

[1]) So zu sagen das internationale Eigenthum der verschiedenen Sinne.

[2]) Arist. will sagen: bei Gegenständen, deren Wesen eine Synthese von verschiedenen Eigenschaften bildet, welche Gegenstand verschiedener Sinne sind, dürfen — um dieses Wesen zu erkennen — die Sinne nicht isolirt thätig sein, sondern wie jenes Wesen Eines ist, so muß auch die Wahrnehmung sämmtlicher Sinne zu einer Einheit zusammengehen. Jeder einzelne Sinn für sich würde nur etwas Mangelhaftes oder Falsches herausbringen, z. B. wenn der Gesichtssinn einseitig über gelbe Galle urtheilen wollte, ohne auch den Geschmackssinn zu befragen, so könnte er darauf kommen: alles, was gelb sei, sei Galle.

[3]) Das Gesicht, welches sich zunächst auf die Farbe bezieht, würde die Farbe mit der Größe confundiren, die Größe nicht als solche anerkennen, dieß geschieht also durch den Tastsinn, welcher dem Gesicht zu Hilfe kommt.

[4]) Und also auch Gegenstand eines andern Sinnes ist.

Zweites Kapitel.

Die Sinne sind auch ihr eigenes Objekt. Vom Gemeinsinn, dessen Nothwendigkeit und Funktion.

Da wir nun wahrnehmen, daß wir sehen, hören u. s. w., so ist nothwendig anzunehmen, daß wir entweder vermittelst des Gesichtssinns wahrnehmen, daß wir sehen, oder vermittelst eines andern Sinnes. Allein im letzteren Fall würde doch derselbe Sinn das Sehen und die dem Sehen als Gegenstand vorliegende Farbe zum Gegenstand haben, woraus denn folgt, daß entweder zwei Sinne auf Einen und denselben Gegenstand sich bezögen [1]), oder aber daß der Sinn sich selbst zum Gegenstand hat. Zudem, wenn man noch einen anderweitigen Sinn annähme, welcher das Sehen wahrnehmen sollte, so müßte man in's Unendliche [2]) gehen; kann man dieß aber nicht, so ist eben anzunehmen, daß jeder Sinn sich selbst wahrnimmt. Somit muß man eben beim ersten Sehen stehen bleiben. — Dabei ist nun aber eine Schwierigkeit; verstehen wir nemlich unter dem Sehen das Wahrnehmen vermittelst des Gesichts und ist Gegenstand des Sehens die Farbe, oder das was Farbe hat, so muß demnach — wenn man das Sehende sehen soll — eben dieses erste Sehende Farbe haben. Daraus ergibt sich nun, daß es nicht bloß Eine Art von Wahrnehmung vermittelst des Gesichts gibt, wie wir denn auch dann, wann wir nicht sehen [3]), doch vermittelst des Gesichts Licht und Finsterniß unterscheiden, nur ist dieß wieder eine besondere Art des Sehens. Sodann aber hat auch das Sehende gewissermaßen Farbe; das Sinnesorgan nemlich ist fähig, das wahrgenommene in sich aufzunehmen, nur ohne die betreffende Materie. Daher kommt es

---

[1]) D. h. das Sehen und das Sehen des Sehens hätten beide die Farbe zum Gegenstand, ersteres unmittelbar, letzteres mittelbar. Allein da dieß nicht anzunehmen ist, so bleibt nur übrig anzunehmen, daß das Sehen sich selbst, also überhaupt jeder Sinn sich selbst wahrnehme.

[2]) Das Sehen des Sehens würde selbst wieder nur durch ein drittes Sehen wahrgenommen, dieses durch ein viertes u. s. f.

[3]) Im eigentlichen Sinn, d. h. Farbe wahrnehmen.

auch, daß, wenn die Gegenstände der Wahrnehmung bereits sich entfernt haben, doch die Wahrnehmungen und die Vorstellungen in den Sinnesorganen noch verweilen [1]).

Die Aktualität ferner des Wahrgenommenen und des wahrnehmenden Sinns ist Eine und dieselbe, während doch Begriff und Wesen des Wahrgenommenen und des wahrnehmenden Sinnes nicht identisch sind; ich meine also z. B. der aktuelle Schall und das aktuelle Gehör fallen unmittelbar zusammen; ich sage: aktuell, denn es ist möglich, daß man nicht hört, auch wenn man Gehör hat, und daß etwas nicht immer schallt, auch wenn es die Potenz zu schallen hat. Sobald aber das, was die Potenz zu hören hat, aktuell hört, und das, was die Potenz zu schallen hat, aktuell schallt, dann fällt das aktuelle Gehör unmittelbar zusammen mit dem aktuellen Schall und man könnte hievon das eine als „Hörung" bezeichnen, das andere als „Schallung". Ist nun offenbar die Bewegung und das Hervorbringen, sowie andererseits das Afficirtwerden in demjenigen, welches hervorgebracht wird, so muß nothwendig sowohl der Schall als das Gehör, sofern es aktuell wird, in dem potenziell seienden Gehör sein [3]). Es ist ja die Aktualität dessen, was hervorbringen und bewegen kann, in dem, welches afficirt wird, auf welches gewirkt wird. Deßhalb ist es auch nicht nothwendig, daß das Bewegende selbst bewegt werde. Die Aktualität nun desjenigen, welches schallen kann, ist Schall oder „Schallung", die des zu hören Fähigen Gehör oder „Hörung"; es ist nemlich beides zweifach zu verstehen, das Gehör wie der Schall. Und ebenso verhält es sich auch bei den übrigen Sinnen und Gegenständen der Wahrnehmung. Wie nem-

---

[1]) Der lebhafte Eindruck des Gegenstandes auf den Sinn bewirkt, daß ein sinnliches Haften des Gegenstandes am Sinn noch fortbauert, wenn der Gegenstand schon aus dem Bereich des Sinnes gerückt ist, was dann die Quelle der Einbildungskraft ist.

[2]) ἄκουσις, ψόφησις, als Bezeichnung des vorübergehenden Zusammenfallens der aktuell werdenden Thätigkeiten, des Hörens und des Schallens, opp. Gehör und Schall, welche auch potenziell gedacht werden können.

[3]) Schall = Bewegung und Hervorbringen, Gehör, potenziell gedacht, das, was afficirt, bestimmt wird, was zum Aktuellen gemacht wird.

lich das Wirken, Hervorbringen, und das Bestimmtwerden in demjenigen ist, was bestimmt wird, nicht aber in dem, was bestimmt, hervorbringt, so ist auch die Aktualität des Wahrnehmbaren und die des wahrzunehmen Fähigen in dem letzteren. Allein während man bei einigen Sinnen besondere Bezeichnungen hat, — man kann also z. B. von Schallung und Hörung sprechen — gibt es bei einigen Sinnen keine solche Bezeichnung; man kann nemlich „Sehung" sagen für die Aktualität des Gesichts, dagegen hat man keine Bezeichnung für die Aktualität der Farbe; man kann „Schmeckung" sagen für die Aktualität des Schmeckenden, während man für die des Schmeckbaren keinen Namen hat.

Da nun die Aktualität des Wahrnehmbaren und des Wahrnehmenden zusammenfällt, Wesen und Begriff beider aber auseinanderzuhalten ist, so ist nothwendig, daß das Hören und der Schall in der angegebenen Bedeutung [1]) zugleich vergehen und bleiben, und ebenso ist es beim Geschmack und Geschmackssinn und bei den übrigen Sinnen; dagegen ist dasselbe nicht nothwendig hinsichtlich der Potenzialität. Dagegen die älteren Naturphilosophen [2]) haben sich in diesem Punkt nicht richtig ausgedrückt; sie meinten nemlich, es sei nichts weder weiß noch schwarz ohne das Gesicht, und ebenso wenig gebe es einen Geschmack der Dinge ohne den Geschmackssinn. In einer Beziehung hatten sie damit allerdings recht, in andrer aber unrecht; indem nemlich die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare in zweierlei Sinn zu verstehen sind, das einemal als potenziell, das anderemal als aktuell, so trifft jene Behauptung zwar auf die letztere Bedeutung zu, nicht aber auf die erstere. Jene dagegen stellten schlechthinige Behauptungen auf über Dinge, über welche keine schlechthinige Behauptung statthaft ist. — Ist nun die Stimme eine Art von Harmonie [3]), sind ferner Stimme und Gehör in gewisser Beziehung Eins und dasselbe (in andrer Hinsicht sind sie freilich auch wieder verschieden), ist sodann die Harmonie das Verhältniß, so muß

---

1) Nemlich als Hörung und Schallung, als reine Aktualität.
2) Es ist nicht bestimmt zu sagen, welche Arist. meint.
3) Nach Trendelenburg φωνὴ συμφωνία τις statt umgekehrt.

nothwendig auch das Gehör ein gewisses Verhältniß sein. Und dieß ist denn auch der Grund, weßhalb jedes Zuviel zerstörend wirkt, wie z. B. das Hohe und Tiefe, wenn es zu stark ist, beim Gehör, ebenso das Schmeckbare beim Geschmackssinn und bei den Farben das allzu Glänzende oder Dunkle auf den Gesichtssinn, und beim Riechen der allzu süße und starke Geruch auf den Geruchssinn; dieß ist davon aus zu erklären, daß die Wahrnehmung eine Art von Verhältniß ist [1]). Darum ist etwas angenehm, wenn es rein und unvermischt in das Verhältniß eintritt, wie z. B. das Hohe oder Süße oder Salzige; im Allgemeinen aber ist das Gemischte, sofern es eine Harmonie [2]) darstellt, angenehmer als das einfach Hohe und Tiefe, und für den Tastsinn ist ebenso das Zusammengesetzte angenehmer als das einfach Warme oder Kalte. Jedes Zuviel dagegen wirkt verletzend oder zerstörend. —

Jeder Sinn nun bezieht sich auf das Wahrnehmbare, welches sein Gegenstand ist, und der Sinn befindet sich in dem betreffenden Organ als solchem und unterscheidet die einzelnen Merkmale des Gegenstands seiner Wahrnehmung, so z. B. das Gesicht unterscheidet weiß und schwarz, der Geschmackssinn süß und bitter, und ebenso ist es bei den übrigen Sinnen. Da wir nun aber auch das Weiße und Süße und überhaupt jedes Wahrnehmbare unterscheiden im Verhältniß zu jedem einzelnen Andern, so ist die Frage: wodurch wir eigentlich wahrnehmen, daß diese Gegenstände sich unterscheiden? Nothwendig durch die Wahrnehmung, denn es sind ja Gegenstände der Wahrnehmung. Dadurch ist denn auch deutlich, daß das Fleisch nicht das letzte unmittelbare Sinnesorgan ist, sonst müßte das Unterscheidende den Gegenstand dadurch

---

1) Ist ein Schall allzustark, so ist das richtige Verhältniß gestört; weil aber aktueller Schall und aktuelles Gehör zusammenfallen, letzteres also dasselbe Verhältniß ist wie jenes, so wird auch das Gehör durch ein Zuviel zerstört.

2) Ich lese συμφωνίᾳ, Dat. statt Nom., so daß es weder nöthig scheint, die Worte συμφ. u. s. w. auszuwerfen, noch die Tautologie herauskommt, daß es hieße: überhaupt ist das Gemischte mehr Harmonie als das (einfach) Hohe und Tiefe"; die Worte ἁφῇ — ψυκτόν mögen immerhin Zusatz eines Lesers sein.

unterscheiden, daß es ihn berührte[1]). Und ebenso wenig ist es möglich, durch die einzelnen Sinne in ihrer Besonderung zu unterscheiden, daß das Süße etwas anderes ist als das Weiße, sondern es muß beides durch ein Einheitliches[2]) deutlich werden. Sonst könnte die Verschiedenheit von weiß und süß auch in dem Fall deutlich werden, wenn ich das eine wahrnehme, du das andere. Vielmehr das Einheitliche muß sagen, daß sie verschieden sind; und verschieden sind ja das Süße und das Weiße. So werden die Unterschiede also immer von einem und demselben ausgesagt, und also, wie es aussagt, so ist auch sein Denken und Wahrnehmen. So ist also klar, daß es nicht möglich ist, die einzelnen getrennten Gegenstände mit den einzelnen Sinnen in ihrer Getrenntheit zu unterscheiden, zugleich aber wird auch deutlich, daß es nicht möglich ist, in getrennten Zeiten die Unterscheidung zu vollziehen. Wie nemlich Eins und dasselbe sagt, daß das Gute verschieden ist vom Schlechten, so ist auch, wann es aussagt, daß A und B verschieden seien, zugleich ausgesagt, daß B von A verschieden sei und dabei ist das Wann nicht etwas Accidentelles, Zufälliges; ich meine so: ich kann jetzt sagen, daß das und das verschieden sei, ohne dabei zu sagen, daß es gerade jetzt verschieden sei; somit fallen die beiden Jetzt zusammen und somit sind sie untrennbar und der Zeit nach nicht zu trennen[3]). — Nun ist es aber doch unmöglich, daß eins und dasselbe zu gleicher Zeit entgegengesetzte Bewegungen habe, sofern

[1]) Jede Wahrnehmung würde zum Tastsinn werden.

[2]) D. h. durch eine höhere Wahrnehmung, welche in allen einzelnen Sinnen wirkt, die Synthese des Subjekts. Es muß ein gemeinsames Band im Subjekt sein, welches die einzelnen Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne zusammenhält und combinirt, der Mensch kann in sich nach seinen verschiedenen Sinnen nicht so auseinanderfallen als wäre er mehrere verschiedene Subjekte.

[3]) D. h. wenn sonst die Aussage sich nicht immer auf die augenblickliche, gegenwärtige Beschaffenheit der Dinge bezieht, sondern auch auf die vergangene und zukünftige, so ist bei jener Aussage über die Verschiedenheit der Gegenstände der Wahrnehmung Aussage und Verschiedenheit der Zeit nach untrennbar, weil eben der Gemeinsinn die Verschiedenheit in dem Augenblick wahrnimmt, wo sie stattfindet; jenes einheitliche Selbstbewußtsein des Menschen, die Synthese des Subjekts, hat es immer mit Gegenwärtigem zu thun.

es doch untheilbar ist und in untheilbarer Zeit. Wenn nemlich das Süße auf es wirkt, so bewegt es den Sinn oder das Denken auf die und die Weise, das Bittere dagegen in entgegengesetzter Weise und das Weiße wieder anders. Ist es nun anzunehmen, daß das Unterscheidende (der Gemeinsinn) der Zahl nach untheilbar und untrennbar, zugleich aber dem Wesen nach getrennt sei? Dann kann man sagen, es nehme das Getrennte in gewisser Beziehung als untrennbar wahr, in anderer Beziehung als getrenntes: nemlich dem Wesen nach ist es theilbar, dem Ort und der Zahl nach untheilbar [1]). Wollte man aber dieß nicht als möglich zugeben, so wäre zu sagen: der Potenz nach ist das Identische (der Gemeinsinn) theilbar und untheilbar, dem Sein der Aktualität nach aber theilbar, und es kann nicht zugleich weiß und schwarz sein, also auch nicht durch die Form des Entgegengesetzten afficirt werden, wenn das Wahrnehmen und Denken etwas Aktuelles ist. Sondern es ist wie beim Punkt, sofern dieser eins und zugleich zwei ist [2]), d. h. untheilbar und theilbar zugleich; sofern nun der Punkt untheilbar ist, ist das Unterscheidende eins und zugleich, sofern er aber theilbar ist, ist es nicht eins; denn es gebraucht dasselbe Zeichen zugleich zweimal. Sofern es nun den Endpunkt als zwei gebraucht, unterscheidet es zwei und die Punkte sind getrennt für es als ein Getrenntes; sofern derselbe aber eins ist, unterscheidet es als eins und zugleich.

Soviel von den Bestimmungen über das Princip, wodurch das Thier ein wahrnehmendes ist.

---

[1]) Es soll erklärt werden, wie der Gemeinsinn, das alle Sinne in sich umfassende Subjekt zugleich verschiedene Wahrnehmungen machen kann? Antwort: dieser Gemeinsinn ist bloß Einer, aber kann, seinem Begriff nach, zur Realität zugleich nach verschiedenen Richtungen gelangen, wie z. B. die Zunge, obwohl Eine, doch tastet und schmeckt.

[2]) D. h. für sich als Einheit gedacht und dann zugleich als Endpunkt und Anfangspunkt zweier Linien.

Drittes Kapitel.

Von der Einbildungskraft.

Da es nun zumeist zwei Merkmale sind, durch welche man die Seele bestimmt, nemlich 1. Bewegung im Raum, 2. Unterscheiden, Denken, Wahrnehmen, so fragt sich: ob das Denken und das Wahrnehmen sich von einander unterscheiden. Man nimmt oft an, das Denken und Erkennen sei eigentlich eine Art von Wahrnehmen, sofern bei beiden Funktionen die Seele etwas von dem, was ist, unterscheidet und erkennt, und die Alten erklären das Erkennen und das Wahrnehmen für identisch, wie z. B. Empedokles [1]) sagt:

„Je nach dem, was da ist, so mehrt sich die Einsicht dem Menschen,"

und an einer andern Stelle:

„Drum stellt ja auch ihnen
Stets sich ein der Gedanken Verwandelung."

Denselben Gedanken hat auch Homer, wenn er sagt [2]):

„Solchergestalt ist das Denken."

Alle diese nemlich sehen im Denken etwas Körperliches, gerade wie im Wahrnehmen, und sie gehen von der im Anfang unsrer Untersuchung besprochenen Ansicht aus, daß man das Gleichartige durch das Gleichartige erkenne und wahrnehme. Allein sie sollten nun auch zugleich über den Irrthum etwas sagen: dieser ist ja den Thieren noch mehr eigenthümlich und in ihm befindet sich die

---

[1]) Dasselbe citirt Metaph. IV 5, s. übrigens Zeller I³ 650 f. (544): „Emped. nimmt zwar an, die Beschaffenheit des Denkens richte sich nach der jeweiligen Beschaffenheit des Körpers und wechsle mit derselben, — allein weit entfernt, der Wahrnehmung unbedingt zu vertrauen, verlangt er, daß wir ihr keinen Glauben schenken, um die Natur der Dinge statt dessen denkend zu erkennen, — und er erwartet für das Erkennen ungleich mehr von der Vernunft als von den Sinnen." Arist. geht also in seinen Folgerungen, die er auf die Worte des Emped. baut, zu weit, was bei ihm nicht selten ist.

[2]) S. Od. 18, 136, wo freilich kein derartiger Gedanke in den Worten liegt wie Arist. construirt.

Seele die längste Zeit. Es müssen also, wie Einige behaupten, die Erscheinungen alle wahr sein [1]), oder wenn Irrthum wäre, so müßte er die Berührung des Ungleichartigen sein, denn dieses steht der Erkenntniß des Gleichartigen durch das Gleichartige gegenüber. Dann aber scheinen der Irrthum und die Erkenntniß des Entgegengesetzten identisch zu sein [2]).

Soviel ist also klar, daß Wahrnehmen und Erkennen nicht identisch sind; das eine kommt ja allen Thieren zu, das andere aber nur wenigen. Aber auch vom Denken, in welchem das richtige und unrichtige Denken enthalten ist (das richtige Denken nemlich ist Erkennen, Wissen und wahre Meinung, das unrichtige das Gegentheil davon), auch vom Denken läßt sich nicht sagen, daß es mit dem Wahrnehmen identisch sei. Die Wahrnehmung des jedem Sinn Eigenthümlichen ist nemlich immer wahr und kommt allen Thieren zu, das Denken aber kann auch falsch sein und kommt keinem Wesen zu außer den vernünftigen. Die Einbildungskraft ist nemlich verschieden von Denken und Wahrnehmung; die Einbildungskraft ist nicht ohne Wahrnehmung und ohne Einbildungskraft ist keine Vorstellung. Daß aber die Einbildungskraft nicht identisch ist mit Denken und Vorstellen (Meinen), ist klar. Denn das Einbilden ist eine Affektion, welche in unserer Macht liegt, so bald wir wollen (denn es ist ein sich vor Augen halten, gerade wie man in der Mnemonik sich die Dinge ordnet und Bilder dazu macht), das Meinen dagegen ist nicht von uns abhängig, denn es ist entweder ein falsches oder ein wahres Vorstellen [3]). Ferner, wenn wir etwas Schreckliches, Furchtbares meinen, so werden wir dabei selbst irgendwie afficirt, und ebenso wenn wir etwas Zuversicht Erweckendes meinen; dagegen bei der Einbildungskraft ist es gerade, wie wenn wir auf einem Gemälde etwas Schreckliches oder Zuversicht Erweckendes betrachten. Es sind nun aber auch in der Vorstellung selbst

[1]) Wenn sie ja nichts von Irrthum sagen.

[2]) Irrthum wäre also eine Erkenntniß, was ein Widerspruch ist.

[3]) D. h. es muß sich nach den Gegenständen richten, und ist, je nachdem es dieß thut oder nicht, wahr oder falsch. Die Einbildungskraft aber ist frei und unabhängig von den Gegenständen.

Unterschiede, nemlich Wissen, Meinen, Erkennen und das Gegentheil davon, wovon aber ein andermal die Rede sein soll. Was aber das Denken betrifft, so ist es verschieden vom Wahrnehmen, und es scheint in sich zu begreifen die Einbildungskraft und die Vorstellung; zunächst wollen wir nun den Begriff der Einbildungskraft feststellen, ehe wir vom Andern reden.

Ist also die Einbildungkraft das Vermögen, durch das uns ein Bild vorschwebt — ein Unterschied vom bloßen bildlichen Ausdruck in der Rede —, so ist sie nicht [1]) eines von denjenigen Vermögen, oder von denjenigen Zuständen, wornach wir unterscheiden und zwar wahrheitsgemäß oder falsch. Solcher Art sind die Wahrnehmung, das Meinen, das Wissen, der Geist. Daß nun die Einbildungskraft nicht Wahrnehmung ist, wird durch folgende Betrachtung klar: Wahrnehmung ist entweder Potenz oder Aktualität, wie Gesichtssinn und Sehen, Einbildungen aber haben wir auch, wenn keines von diesen beiden vorhanden ist, z. B. im Schlaf. Ferner: Wahrnehmung ist immer bei uns, Einbildung aber nicht [2]). Wäre sie aber der Aktualität nach dasselbe wie Wahrnehmung, so müßten alle Thiere Einbildung haben können, dieß scheint aber nicht der Fall zu sein, denn wenn sie auch z. B. der Ameise oder Biene zukommen mag, so doch nicht dem Wurm [3]). Ferner: die Wahrnehmungen [4]) sind immer wahr, dagegen die Einbildungen größtentheils falsch. Ueberdieß, wenn wir unsre angestrengte Aufmerksamkeit einem Gegenstand der Wahrnehmung zuwenden, so sagen wir gar nicht, das und das sei das „Bild" eines Menschen, sondern wir gebrauchen diesen Ausdruck vielmehr dann, wenn unsre Wahrnehmung nicht so genau ist. Und wie schon oben bemerkt, Bilder zeigen sich auch, wenn man die Augen geschlossen hält. Andrerseits gehört die Einbildung auch nicht zu demjenigen, was immer wahr ist, sie ist also z. B. nicht ein Wissen noch Vernunft oder Geist, denn die Einbildung kann auch

[1]) Trendelenburg vermuthet οὐδεμία.

[2]) Also ist sie nicht Wahrnehmung als Potenz.

[3]) Nach Torstrik: οἷον μύρμηκι μὲν ἢ μελίττῃ, σκώληκι δ' οὔ.

[4]) D. h. sie gehen auf einen objektiv vorhandenen Gegenstand, welchen sie als solchen auffassen.

falsch sein. Bleibt also noch die Frage zu erwägen, ob sie ein Meinen ist, sofern ja das Meinen auch bald wahr, bald falsch ist. Allein auf das Meinen folgt Glauben (denn wenn man eine Meinung hat, so muß man nothwendig das, was man meint, auch glauben), von den Thieren aber kommt keinem das Glauben zu, wohl aber vielen Einbildung. — Ferner: auf jedes Meinen folgt Glauben, auf das Glauben das Ueberzeugtsein, und auf die Ueberzeugung vernünftige Erkenntniß; letztere aber kommt den Thieren nicht zu, während einige Einbildung haben. Somit ist klar, daß Einbildung auch nicht Meinen in Verbindung mit Wahrnehmung noch durch Wahrnehmung ist, noch eine Vereinigung von Meinen und Wahrnehmen, aus den genannten Gründen und weil offenbar das Meinen auf nichts Anderes geht, als auf dasjenige, auf welches auch die Wahrnehmung geht; ich meine, aus der Meinung und Wahrnehmung des Weißen müßte dann die Einbildung entstehen, denn natürlich nicht aus der Meinung des Guten und der Wahrnehmung des Weißen; dann müßte also die Einbildung das Meinen dessen sein, was man wahrnimmt, und zwar in wesentlicher Weise [1]). Wir haben zudem falsche Einbildungen über Dinge, über welche unsre Vorstellung richtig ist, z. B. wir bilden uns ein, die Sonne sei bloß einen Fuß lang, während wir doch überzeugt sind, daß sie größer ist als die ganze Erde; somit wäre entweder anzunehmen [2]), daß wir unsre richtige Meinung verloren haben, die wir vorher hatten, — während die Sache selber sich gleich blieb —, ohne sie vergessen zu haben oder auf eine andre Ueberzeugung gebracht worden zu sein, oder wenn wir diese Meinung noch haben, so muß nothwendig Eine und dieselbe Meinung wahr und falsch sein, falsch aber würde sie, wenn etwa die Sache, ohne daß wir es bemerkten, eine andere würde.

Somit ist die Einbildung weder eines der genannten Vermögen noch aus ihnen zusammengesetzt. Vielmehr müssen wir die

---

[1]) Einbildung wäre dann eine wesentliche Einheit von Meinen und Wahrnehmen, allein daß die Einbildung mit der Wahrnehmung nicht zusammenfällt, sondern verschieden von ihr ist, ist oben gesagt; eben so wenig ist sie = Meinen, also auch nicht = Meinen und Wahrnehmen zusammen.

[2]) Wenn nemlich Einbildung und wahre Meinung identisch wären.

Sache folgendermaßen ansehen: Wenn das und das sich bewegt, so kann von demselben etwas Anderes bewegt werden; die Einbildung nun scheint eine Bewegung zu sein und zwar eine solche, welche nicht ohne Wahrnehmung vor sich geht, sondern nur bei wahrnehmenden Wesen und in Beziehung auf dasjenige, was Gegenstand der Wahrnehmung ist; es kann ferner eine Bewegung entstehen durch die Aktualität der Wahrnehmung und diese Bewegung muß nothwendig der Wahrnehmung gleichartig sein; hienach wäre diese Bewegung eine solche, welche weder ohne Wahrnehmung möglich ist, noch bei nicht wahrnehmenden Wesen vorkommt, und dasjenige, welches dieselbe hat, kann in Beziehung auf dieselbe vieles wirken und leiden und dieselbe kann wahr und falsch sein. Das letztere ergibt sich aus folgender Betrachtung: Die Wahrnehmung der jedem Sinn eigenthümlichen Gegenstände ist wahr oder hat doch wenigstens nur ein sehr geringes Maß von Unwahrheit. Eine zweite Art von Wahrnehmung bezieht sich auf das, was in accidenteller Weise diesem Eigenthümlichen anhaftet [1]), hier ist bereits eine Täuschung möglich; denn daß etwas weiß ist, darüber täuschen wir uns nicht, ob aber das Weiße dieses oder jenes ist, darüber können wir uns täuschen. — Die dritte Art der Wahrnehmung bezieht sich auf das Allgemeine, was mit den Eigenschaften jener eigenthümlichen Dinge verbunden ist, ich meine z. B. Bewegung, Größe und dergleichen; in Betreff dieser allgemeinen Begriffe ist es am ehesten möglich, daß die Wahrnehmung der Täuschung unterworfen ist [2]). Die Bewegung nun, welche von der Aktualität der Wahrnehmung ausgeht, wird ebenfalls solche Unterschiede in sich befassen, indem sie ja von

---

[1]) Nach Torstrik „τοῦ ὃ συμβέβηκε τούτοις“ s. überhaupt dessen kritische Bemerkung.

[2]) Arist. unterscheidet drei Stufen oder Arten der Wahrnehmung: 1. Wahrnehmung der Dinge, welche eigentlich Gegenstand der Sinne sind, z. B. des Weißen als solchen; 2. desjenigen, welches accidentell mit dem Weißen verbunden ist, z. B. ob das Weiße Mensch, Haus u. s. w. ist; 3. Wahrnehmung allgemeiner Bestimmungen desselben. Bei jeder höheren Stufe nimmt die Zuverlässigkeit der Wahrnehmung ab. Ganz analog verhält sich's mit der Einbildung, welche auf die Wahrnehmung in ihren verschiedenen Stufen und Arten basirt ist und ohne sie nicht gedacht werden kann.

diesen drei Arten der Wahrnehmung ausgeht. Die erste Stufe der Einbildung ist wahr, indem die Wahrnehmung neben ihr steht; die beiden andern Stufen können falsch sein, mag nun die Wahrnehmung dabei sein oder nicht, und ganz besonders, wenn der Gegenstand der Wahrnehmung ferne ist.

Trifft nun das Gesagte auf nichts anderes zu als auf die Einbildung, so hätte man diese dahin zu bestimmen, daß sie eine Bewegung ist, welche von der aktuellen Wahrnehmung hervorgerufen wird. Da aber das Gesicht in ganz besonderer Weise Wahrnehmung ist, so hat die Einbildung auch den Namen vom Licht [1]) bekommen, weil man ohne Licht nicht sehen kann. Und weil die Einbildungen an den Wahrnehmungen festhaften und ihnen gleichartig sind, so sind sie die Ursache von vielem, was die Geschöpfe thun, die einen, sofern sie keine Vernunft haben, wie die Thiere, die andern, weil die Vernunft bisweilen durch Leidenschaft oder Krankheit oder Schlaf umhüllt wird, wie es bei den Menschen der Fall ist.

Soviel über Wesen und Ursprung der Einbildungskraft.

Viertes Kapitel.

Der Geist oder die Vernunft. (νοῦς.)

Was den Theil der Seele betrifft, durch welchen die Seele denkt und erkennt, ob er getrennt [2]) ist oder nicht — nemlich ungetrennt dem Begriff, nicht der Größe nach — so müssen wir nun hierüber die näheren Bestimmungen in's Auge fassen und untersuchen, auf welche Weise denn eigentlich das Denken zu Stande kommt. Ist nun das vernünftige Denken offenbar etwas dem Wahrnehmen Analoges, so muß es entweder ein Afficirtwerden durch das Denkbare sein oder etwas dem Aehnliches. Somit muß die Vernunft nach ihrem eigentlichen Wesen nicht-affi-

---

[1]) φάος, mit welchem φαντασία in der Wurzel zusammenhängt.
[2]) Vom Körper.

bar [1]) sein, wohl aber fähig, die Form in sich aufzunehmen, sie muß der Potenz nach so und so sein, aber nicht schon ein bestimmtes Dieses, und es muß sich die Vernunft zu ihrem Gegenstand ähnlich verhalten wie das Sinnesorgan zu den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung. Die Vernunft muß also, da sie alles denkt, unvermischt sein, wie auch Anaxagoras sagt: „um zu herrschen", d. h. um zu erkennen; sie hält nemlich das Fremdartige, das sich neben dem Vernünftigen zeigt, ab und verschließt sich dagegen, so daß ihr also eigentlich gar keine bestimmte Natur zukommt, vielmehr ihr Wesen besteht eben darin, daß sie reine Potenz ist. So ist also der Theil der Seele, welchen man Vernunft oder Geist nennt (ich verstehe unter Vernunft den Theil, wodurch die Seele vernünftig denkt und begreift), nichts aktuell Seiendes, bevor sie wirklich denkt. Darum kann sie auch nicht mit dem Körper vermischt sein, denn sie würde dadurch irgend eine Qualität bekommen, sie würde kalt oder warm, oder würde sie gar ein Werkzeug, z. B. für das Sinnesorgan; so aber ist sie gar nichts Wirkliches. Man hat daher ganz recht, wenn man sagt [2]): die Vernunft sei der Ort der Ideen, nur ist dieß dahin zu beschränken, daß sie dieß ist nicht durchaus, sondern als denkende, und daß die Ideen nicht aktuell, sondern potenziell in ihr sind. Daß aber das Nichtafficirtwerden beim Sinnesorgan ein andres ist, als bei der Vernunft, ist klar, wenn man die Sinne und die sinnliche Wahrnehmung in's Auge faßt. Die Wahrnehmung nemlich wird unmöglich bei dem in besonders starkem Grad Wahrnehmbaren, z. B. sie nimmt den Schall nicht wahr, wenn er zu stark ist, Gesicht und Geruch sind nicht mehr möglich, wo die Farbe oder der Geruch zu stark sind; dagegen bei der Vernunft ist es anders: wenn sie etwas denkt, was ganz besonders

---

[1]) Wenn die Rede logisch sein soll, so muß ἀπαθὲς in irgend einer Weise besonders premirt werden, wohl so, daß Arist. sagen will, die Vernunft könne in ihrem eigentlichen Wesen nicht verändert werden; hiemit stimmt auch die Anführung des Anaxagoras, welcher aus der Einfachheit des Geistes die Unveränderlichkeit, ἀπάθεια, ableitet. Uebrigens ist der Ausspruch des Anax. allgemein zu nehmen, die Deutung des κρατεῖ als γνωρίζει ist von Arist. S. Zeller I[3] 808 f. (679).

[2]) Platonische Lehre,

Gegenstand des Denkens ist, so denkt sie doch nicht weniger das Unbedeutendere, ja dann noch in höherem Grad; das macht, daß die Vernunft vom Körper getrennt ist, während die sinnliche Wahrnehmung nicht ohne Körper möglich ist. Wann nun die Vernunft jegliches wird in der Weise, wie der aktuell Wissende (dieß aber geschieht, wenn sie durch sich selbst aktuell werden kann), so ist sie doch auch dann noch gewissermaßen Potenz [1]), nur in andrer Weise als vorher, ehe sie ihren Gegenstand auffaßte und auffand; und dann kann sie sich selbst denken.

Nun ist aber zu unterscheiden zwischen der Größe und dem Begriff der Größe, zwischen Wasser und dem Begriff des Wassers. (Diese Unterscheidung trifft auch sonst bei vielem zu, obwohl freilich nicht bei Allem, denn es gibt auch solches, wo beides identisch ist [2]).) Darum unterscheidet man nun auch den Begriff des Fleisches in abstracto und das Fleisch in concreto durch ein anderes oder doch sich anders verhaltendes Organ. Denn das Fleisch (in concreto) ist nicht ohne Materie, sondern es ist wie das Stumpfnasige [3]), ein Dieses in einem Diesen. Während man daher mit dem Sinnesorgan das Warme und Kalte unterscheidet, überhaupt das, wovon das Fleisch ein Verhältniß ist, so unterscheidet man den Begriff des Fleisches durch ein Anderes, was entweder getrennt für sich ist, oder sich verhält, wie die gebogene Linie zu sich selbst, wenn sie gerade gerichtet wird [4]). Und wiederum beim Abstrakten (Mathematischen) ist das Gerade wie das

---

[1]) Es ist, wie früher gesagt, (II 1. 5) zu unterscheiden zwischen erster und zweiter Entelechie: der Wissende ist potenziell, so lang er lernt, aktuell auf erster Stufe, wenn er gelernt hat, auf zweiter Stufe, wenn er das Gelernte ausübt und davon Gebrauch macht.

[2]) Dahin gehört dasjenige, was seiner Natur nach bloß abstrakter Begriff ist, wie z. B. die Krummheit, Geradheit, als reiner Begriff gedacht ohne Materie (s. Metaph. VII 11 s. f.) und solches, was einem mathematischen Gegenstand nicht zukommen kann, wie das Nichts, das Unendliche.

[3]) Oder Hohlnasige, gewöhnliches Beispiel des Arist. für das, was nicht ohne Materie gedacht werden kann, opp. das Stumpfe, Hohle an sich, ohne die Nase.

[4]) Gleichsam zu sich selbst, ihrem ursprünglichen, wahren Wesen zurückkehrt. So ist der Geist entweder rein für sich getrennt vom Materiellen, oder er macht sich vom letzteren los und kehrt zu sich selbst zurück.

Stumpfnasige, sofern es mit einem Zusammenhängenden verbunden ist [1]), der reine Begriff aber — wenn doch zu unterscheiden ist zwischen dem Begriff des Geraden und dem Geraden in concreto — wird durch ein Anderes erkannt, denn eine Zweiheit ist anzunehmen. Also erkennt die Seele jedes durch ein Andres oder sich anders Verhaltendes. Und überhaupt, wie die Dinge von der Materie getrennt werden können [2]), so auch dasjenige, womit die Vernunft es zu thun hat.

Eine weitere Frage ist nun, bei der Voraussetzung, daß die Vernunft etwas einfaches, keinem Leiden unterworfenes ist, und mit nichts etwas gemein hat, wie Anaxagoras sagt, — wie es dann zu erklären ist, daß sie denkt, da ja doch, wie man annimmt, das Denken ein Leiden, ein Afficirtwerden ist. Sofern nemlich beiden etwas gemeinsam ist, scheint das eine zu wirken, das andere eine Einwirkung, Affektion zu erleiden [3]). Ferner ob die Vernunft selber denkbar ist. Denn entweder muß die Vernunft den andern Dingen zukommen, wenn sie nicht in Beziehung auf ein Anderes, sondern nur für sich denkbar ist, das Gedachte aber der Form nach Eins ist, oder sie muß etwas Anderes an sich haben, was sie denkbar macht, wie das Andere. —

Was nun die erste Frage betrifft, so findet ein Leiden und Wirken statt in Beziehung auf ein Gemeinsames, die Vernunft aber, wie oben gesagt wurde, ist nur der Potenz nach das Denkbare, der Aktualität nach aber ist sie nichts, ehe sie denkt [4]). Man muß sich die Sache vorstellen, wie bei einem Buch, in welchem noch nichts wirklich steht; dasselbe ist auch der Fall bei der Vernunft. — Was sodann die zweite Frage anbelangt, so ist die Vernunft denkbar, wie überhaupt das Denkbare. Nemlich bei

---

[1]) Als Größe gedacht ist.

[2]) Nemlich ihrem Begriff nach.

[3]) Beim Denken ist etwas, was wirkt (der Gegenstand), und was leidet (das Denken). Wirkendes und Leidendes aber müssen der Gattung nach einander gleich, der Art nach verschieden sein.

[4]) Nach Torstrik: *ἢ τὸ μεν πάσχειν καὶ ποιεῖν κατὰ κοινόν τι γίγνεται, ὁ δὲ νοῦς, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητά κτλ.* Wenn die Vernunft vor dem aktuellen Denken nichts ist, so kann auch nichts Gemeinsames im bezeichneten Sinn vorhanden sein.

dem, was ohne Materie ist, ist das Denkende und das Gedachte eins und dasselbe, das rein betrachtende Wissen und das in dieser Weise Gewußte sind identisch. (Dabei ist freilich die Ursache zu untersuchen, warum man nicht immer so denkt.) Bei dem aber, was Materie hat, ist jedes, was Gegenstand des Denkens ist, nur der Potenz nach; woraus sich ergibt, daß dem Materiellen nicht die Vernunft inwohnt (denn die Vernunft ist die immaterielle Potenz solcher Dinge), dagegen der Vernunft selber muß das Denkbare zukommen.

Fünftes Kapitel.

Die Vernunft als thätige und als leidende.

Da nun aber eigentlich in der ganzen Natur zu unterscheiden ist zwischen dem, was Materie ist für jede Gattung (dieß ist dasjenige, was potenziell alles einzelne, bestimmte ist), und einem Andern, welches die Ursache und das Hervorbringende ist, sofern es alles hervorbringt (nach dem Verhältniß, in welchem z. B. die Kunst zur Materie steht), so müssen diese Unterschiede auch in der Seele angenommen werden. Es ist also die Vernunft theils eine solche, welche Alles wird, theils eine solche, welche Alles schafft, letzteres als eine Art von Haben, wie es beim Licht ist; denn in gewisser Weise macht auch das Licht, daß die potenziell vorhandenen Farben aktuelle Farben werden. Und dieser schaffende Geist ist getrennt von der Materie, keinem Leiden unterworfen und unvermischt, er ist seinem Wesen nach Aktualität; immer ist ja das Wirkende und Schaffende edler als das Leidende, Bestimmbare, und das Princip ist edler als die Materie. Das aktuelle Wissen ist aber identisch mit seinem Gegenstand, das potenzielle Wissen dagegen ist der Zeit nach früher im einzelnen, im Ganzen aber auch der Zeit nach nicht früher; allein das Denken findet bald statt, bald auch nicht[1]). Ist die Vernunft aber getrennt für sich,

---

[1]) Der Sinn dieses Satzes mag etwa sein: wie das aktuelle Wissen stets mit seinem Gegenstand identisch ist, so hat auch die thätige Vernunft ihren Inhalt stets

dann ist sie allein das, was ihr Wesen ist und dieses allein ist unsterblich und ewig. Erinnerung aber haben wir nicht, weil die thätige Vernunft nicht leidend, die leidende Vernunft aber vergänglich ist und ohne die letztere kein Denken stattfindet [1]).

Sechstes Kapitel.

Die Gegenstände der Vernunft, das Wahre und Falsche.

Das Denken des Untheilbaren, Einfachen, beschäftigt sich mit demjenigen, hinsichtlich dessen Täuschung nicht stattfindet, wo aber sowohl Täuschung als Wahrheit ist, da ist sofort eine Zusammensetzung von Denkakten zu einer Einheit, wie wir dieß auch bei Empedokles finden, wenn er sagt: „Wo bei Vielen die Schläfe auch ohne die Hälse erwuchsen," — dann aber werden die einzelnen Theile zusammengesetzt durch die Freundschaft [2]). So wer-

---

in sich, weil sie eigentlich die göttliche Vernunft ist; das potenzielle Wissen, das Wissen als Vermögen, ist im einzelnen früher als das aktuelle Wissen, im Ganzen aber nicht, sowohl dem Begriff nach (weil das dem Werden nach Spätere begrifflich das Frühere ist), als auch der Zeit nach, weil es erst im einzelnen zum potenziellen Wissen wird; dem potenziellen Wissen aber entspricht die leidende Vernunft, sofern sie auch nicht immer thätig ist.

[1]) Dieß gegen die platonische Lehre von der Erinnerung der Seele an das präexistente Sein. Eine solche Erinnerung ist nicht möglich, weil die thätige Vernunft, welche ewig ist, keine Eindrücke empfängt, die leidende Vernunft aber nicht ewig ist.

Zu der ganzen Lehre des Arist. von der thätigen und leidenden Vernunft vgl. Zeller II. 2, S. 440 f. „Die thätige Vernunft ist nicht allein das Göttliche im Menschen, sondern sie ist der Sache nach von dem göttlichen Geist selbst nicht verschieden. — Andrerseits aber ließ sich freilich der außerweltliche göttliche Geist nicht wohl als die dem Einzelnen inwohnende und mittelst der Zeugung in sie übergehende Vernunft, als ein Theil der menschlichen Seele bezeichnen. Aber eine Lösung dieses Widerspruchs suchen wir bei Arist. vergeblich und ebenso wenig erhalten wir über die Natur der leidenden Vernunft nähere Aufschlüsse. — Wenn daher in der Folge die Ansichten über den Sinn der Aristotelischen Lehre von der doppelten Vernunft weit auseinandergiengen, so erklärt sich dieß aus der Unmöglichkeit, sie mit sich selbst vollständig in Einklang zu bringen, zur Genüge."

[2]) Dieß bezieht sich übrigens bei Emped. nicht auf das Denken, sondern auf die Entstehung von Menschen und Thieren, deren einzelne Theile zuerst einzeln aus dem Boden erwuchsen. S. Zeller I³ 648 (587).

den auch die einzelnen Gedanken zusammengesetzt, wie z. B. das Incommensurable und der Durchmesser oder das Commensurable und der Durchmesser. Bezieht sich aber das Denken auf Vergangenes oder Zukünftiges, so besteht die Zusammensetzung darin, daß die Zeit hinzugedacht wird. In der Zusammensetzung liegt nemlich immer das Falsche; so könnte das Denken wohl auch das Weiße als nicht-weiß gedacht mit dem Nicht-weißen als weiß gedacht zusammensetzen. Man kann aber hier überall auch den Ausdruck „Trennung" anwenden [1]). Es bezieht sich aber immer das Wahre und Falsche nicht bloß darauf, daß z. B. Kleon weiß ist sondern auch darauf, daß er es war oder sein wird. Immer aber ist es die Vernunft, welche das Einzelne zu einer Einheit verbindet. — Das Einfache nun ist doppelt zu verstehen, als potenziell und als aktuell und deßwegen kann man ganz wohl das Trennbare als untrennbar denken, wenn man z. B. die Länge denkt (diese ist nemlich aktuell untrennbar), und in ungetrennter Zeit; denn auch die Zeit ist gerade wie die Länge, sowohl trennbar als untrennbar [2]). Man kann nun aber dabei nicht sagen, was man in jeder Zeithälfte gedacht hat, denn abgesehen von der (in Gedanken vollzogenen) Trennung ist die Trennung nur potenziell vorhanden. Wenn man aber jede der Hälften für sich besonders denkt, trennt man eben damit auch die Zeit und behandelt sie dann in ähnlicher Weise wie die Längen. Und wenn das Denken so zu sagen zwei Theile hat, so geschieht es auch in einer gleicherweise getheilten Zeit. Was aber nicht quantitativ, sondern dem Begriff nach untheilbar ist, wird gedacht in untheilbarer Zeit, und mit einem untheilbaren Organ der Seele, in accidenteller Weise aber und nicht sofern die Begriffe eins sind, ist das, wodurch die Seele denkt und die Zeit, in welcher sie denkt, theilbar; es liegt allerdings auch hierin etwas Untheilbares, aber vielleicht ist das, was Zeit und Länge zu einer Einheit macht, nicht von diesen getrennt. Und ähnlich verhält es sich bei Allem, was der

---

[1]) Sofern die Gedanken zunächst getrennt sind und nun vereinigt werden müssen.

[2]) Zeit und Körper können in ihren einzelnen Theilen und als Ein Ganzes, eine Einheit gedacht werden.

Zeit und der Länge nach ein Zusammenhängendes ist. Der Punkt und jede Trennung und das in dieser Weise Einfache wird gerade in derselben Weise deutlich wie das Gegentheil davon, und so ist es überhaupt bei Allem, z. B. in der Erkenntniß des Schlechten oder des Schwarzen: man erkennt es gewissermaßen durch sein Gegentheil. Es muß aber das Erkennende der Potenz nach und nicht eines von den beiden Entgegengesetzten sein [1]). Wenn aber der Geist keinem andern Seienden gegenübersteht, so erkennt er sich selbst und ist wahrhaft aktuell und ganz für sich [2]). Während nun aber die positive wie die negative Aussage etwas an einem Gegenstand aussagt und immer wahr oder falsch sein kann, ist dieß bei der Vernunft nicht immer der Fall, vielmehr die Aussage der Vernunft über das Was, mit Beziehung auf den eigentlichen Begriff, ist wahr, es ist in diesem Fall nicht eine beliebige Aussage über etwas Beliebiges, vielmehr wie das Sehen des eigenthümlichen Gegenstandes, z. B. des Weißen, wahr ist, während es nicht immer wahr ist, ob das Weiße ein Mensch ist oder nicht, so verhält es sich bei Allem, was ohne Materie ist [3]).

Siebentes Kapitel.

Das Denken als Quelle der Vorstellungen von gut und bös.

Das aktuelle Wissen ist eins und dasselbe mit seinem Gegenstand. Das potenzielle Wissen aber ist der Zeit nach früher in dem Einzelnen, im Ganzen aber nicht früher, auch nicht der Zeit nach; denn alles Werdende ist aus einem aktuell Seienden. Offenbar ist aber das Wahrnehmbare dasjenige, welches aus dem Wahrnehmungsorgan als einem potenziellen ein aktuelles macht; insofern

---

1) *μὴ ἓν εἶναι* vgl. Torstrik. Der Geist ist der Potenz nach die Erkenntniß von beidem, schwarz und weiß, aber er ist noch nicht das eine oder andre.

2) Wenn er das Aeußere durch Erkenntniß sich angeeignet hat, nichts mehr sich gegenüberstehen hat, so kehrt er zu sich selbst zurück und vertieft sich in sich selbst zu wahrhafter, für sich selbst seiender Aktualität.

3) Der reine einheitliche Begriff, ganz abgesehen von aller Materie, ist die eigentliche Domäne des Geistes, hier erkennt er die Wahrheit, wie die Sinne die Wahrheit der ihnen specifisch zukommenden Objekte erkennen.

ist das letztere nicht leidend und erfährt keine Veränderung[1]). Es ist also dieß eine andere Art von Bewegung; denn während die Bewegung sonst Aktualität eines Unvollendeten ist, ist die schlechthinige Aktualität des Vollendeten anderer Art.

Das Wahrnehmen nun läßt sich vergleichen mit dem einfachen Sagen und Denken; sobald aber etwas angenehm oder unangenehm ist, so thut die Seele gleichsam eine Behauptung oder eine Verneinung, d. h. sie begehrt oder verabscheut, und so besteht das sich freuen oder betrübt sein darin, daß sie vermittelst der wahrnehmenden, ausgleichenden Mitte aktuell wird im Verhältniß zum Guten und Schlechten als solchem[2]). Und das Verabscheuen und Begehren besteht eben hierin, aktuell gedacht, und es sind die Organe des Begehrens und Verabscheuens weder unter sich selbst verschieden, noch von dem Organ der Wahrnehmung, nur das Sein ist ein anderes[3]). Der reflektirenden Seele aber kommen die Vorstellungen zu in ähnlicher Weise wie die Wahrnehmungen. Wenn nun etwas gut oder schlecht ist, so begehrt sie es entweder oder sie verabscheut es. Darum denkt die Seele nie ohne Vorstellung[4]). Wie aber die Luft die Pupille so oder so macht, und diese wieder ein Anderes, so ist es auch beim Gehör u. s. f.; das letzte Endziel aber ist eins und dasselbe, und eins ist auch die Vermittlung, aber das Sein ist nicht immer dasselbe[5]).

Wodurch aber unterscheidet das Denken, worin sich Süß und Warm von einander unterscheiden? Diese Frage ist schon früher erörtert worden, wir wollen aber noch einmal davon sprechen. Es ist nemlich ein Einheitliches vorhanden, einheitlich so wie auch der Punkt und überhaupt die Definition es ist. Und das ge-

---

1) Sofern diese Aktualisirung Entwicklung des Wesens ist.

2) Das Denken ist für gut und schlecht die reflektirte Einheit und Ausgleichung und kann von hier aus durch Vergleichung beurtheilen, ob etwas gut oder schlecht ist.

3) Begehren und Verabscheuen haben den gleichen Ursprung, wenn sie auch ihre Aeußerungen verschieden sind.

4) Von gut oder schlecht.

5) Der Sinn ist etwa der: die Luft wirkt auf die Sinne und die Sinne auf die Seele, so daß schließlich immer ein Begehren oder Verabscheuen herbeigeführt wird durch Vermittlung der Sinne, aber so, daß diese Sinne im einzelnen unter sich verschieden sind.

nannte, nemlich süß und warm, sind Eins vermöge der Analogie und der Verhältnißbestimmung, welche zwischen ihnen und dem betreffenden Gegentheil stattfindet[1]). Es kann nemlich kein Unterschied sein zwischen der Frage, wie das nicht Gleichartige — und der, wie das Entgegengesetzte, z. B. das Weiße und das Schwarze unterschieden werden. Nehmen wir also an, wie A, = das Weiße, sich verhält zu B, = das Schwarze, so verhält sich C zu D; dieß kann man natürlich auch umkehren, so daß A : C = B : D. Wenn nun C D in dem Einheitlichen sein können, so wird es das gleiche Verhältniß sein, wie wenn A B darin sind, es ist dieß eigentlich dasselbe, wenn auch das Sein beider Verhältnisse nicht dasselbe ist. Dasselbe Verhältniß ist es, wenn A = das Süße wäre, B = das Weiße.

Die Formen nun denkt das denkende Organ bei den Vorstellungen und je nachdem bei den letzteren ihm das Begehrenswerthe oder Verabscheuungswerthe sich festgestellt hat, so wird es auch außerhalb der Wahrnehmung bewegt, wenn es mit den Vorstellungen sich beschäftigt, wie z. B. wer das Feuerzeichen wahrnimmt, durch die Bewegung desselben, die er sieht, erkennt, daß der Feind da ist[2]). Bisweilen auch geschieht es, daß das Denken in Folge der in der Seele befindlichen Vorstellungen oder Gedanken, wie durch ein Sehorgan, das Zukünftige überlegt und beschließt, in seinem Verhältniß zur Gegenwart, und wenn es sagt: da und da ist das Angenehme oder Unangenehme, so flieht oder eilt es da und dahin und so überhaupt im Handeln. Was aber dasjenige betrifft, was nicht mit Handlung verbunden ist, nemlich das Wahre und Falsche, so ist dieses der Gattung nach gleich mit dem Guten und Schlechten, der Unterschied aber liegt darin, daß das Wahre und Falsche schlechthin an und für sich gilt, während das Gute und Schlechte eine subjektive Beziehung hat. Die abstrakten (mathematischen) Begriffe aber denkt das Denken, wie wenn es das Stumpfnasige denkt: sofern es das Stumpfnasige denkt, nicht getrennt, sofern es aber das Stumpfe denkt (falls es

[1]) Süß : bitter = warm : kalt.

[2]) Ein Beispiel dafür, wie sich aus der rein sinnlichen Wahrnehmung die Vorstellungen und Begriffe des zu Fliehenden ergeben.

dieses in seiner reinen Aktualität denkt), würde es denken ohne das Fleisch, in welchem das Stumpfe ist [1]). So denkt es die mathematischen Begriffe, welche nicht für sich sind, doch, als wären sie für sich, wenn es die sinnlichen Dinge denkt. Ueberhaupt ist das vernünftige Denken der Geist, das, was die Dinge nach ihrer Wirklichkeit denkt. Ob es dem Geist aber möglich ist, etwas rein für sich Seiendes zu denken, wenn er nicht selbst getrennt ist von jeglicher Größe, oder nicht, das behalten wir einer späteren Untersuchung vor.

Achtes Kapitel.

Die Seele als die Form der Dinge.

Nun aber wollen wir das über die Seele Gesagte in der Hauptsache zusammenfassen und wiederholen, daß die Seele in gewisser Weise alles Seiende ist. Das Seiende nemlich ist entweder wahrnehmbar oder denkbar, es ist aber eben das Wissen in gewisser Weise das Wißbare und die Wahrnehmung das Wahrnehmbare; wie dieß aber geschieht, ist noch näher zu untersuchen. Das Wissen und die Wahrnehmung theilen sich sowie die Dinge selbst: Wissen und Wahrnehmung sind potenziell in Beziehung auf das Potenzielle, aktuell in Beziehung auf das Aktuelle [2]). Dasselbe Vermögen der Seele aber, welches wahrnimmt und welches weiß, ist potenziell identisch mit den betreffenden Gegenständen, das Vermögen zu wissen mit dem Gegenstand des Wissens, das Vermögen der Wahrnehmung mit dem Gegenstand der Wahrnehmung. Nun müssen Wissen oder Wahrnehmung entweder die

---

[1]) D. h. die mathematischen Begriffe Linie, Fläche u. s. w. denkt das Denken zunächst freilich in der Materie, in concreto, (entsprechend dem Stumpfnasigen) denkt es aber dieselben in ihrer reinen Aktualität, so muß es abstrahiren von der Materie, es denkt sie dann wie das abstrakte Stumpfe.

[2]) Subjektives und Objektives entsprechen einander; sind die Dinge nun potenziell wahrnehmbar, resp. denkbar, so ist auch das Wahrnehmen, resp. Denken oder Wissen nur potenziell, ruhend, noch nicht vollzogen; sind sie aktuell, d. h. werden sie wahrgenommen und gedacht, so wird eben damit auch das Wahrnehmen und Wissen aktuell. (lect. ὥσπερ τὰ πράγματα statt εἰς τὰ πράγματα, vgl. Torstrik.)

Dinge selber sein oder ihre Formen. Das erstere nun aber ist nicht möglich, denn nicht der Stein selbst ist in der Seele, sondern seine Form, seine Idee. Man kann also die Seele mit der Hand vergleichen; auch die Hand ja ist ein Werkzeug der Werkzeuge, so auch der Geist die Form der Formen oder Ideen und die Wahrnehmung die Form des Wahrnehmbaren [1]). Da nun kein Ding, wie es scheint, getrennt für sich ist neben den wahrnehmbaren Größen, so ist das Denkbare in den Formen des Wahrnehmbaren, sowohl die abstrakten Gedanken, als das, was Zustände und Eigenschaften des Wahrnehmbaren ausdrückt. Und deßwegen kann man nichts erkennen noch begreifen ohne etwas wahrzunehmen, und wenn man betrachtet (im abstrakten Denken), muß man nothwendig zugleich eine Vorstellung betrachten; denn die Vorstellungen sind gewissermaßen Wahrnehmungen, nur ohne Materie. Es ist aber eine Vorstellung etwas Anderes als Behauptung und Verneinung; denn eine Vereinigung der Gedanken [2]) ist das Wahre und Falsche. Was aber die ersten Gedanken betrifft, worin soll ihr Unterschied von den Vorstellungen liegen? Sie sind aber wohl gar nicht für Vorstellungen zu halten, nur sind sie nicht ohne Vorstellungen [3]).

Neuntes Kapitel.

Von den Ursachen der Ortsbewegung.

Die Seele der Thiere ist ihrem Begriff nach wesentlich durch zwei Vermögen bestimmt; das eine ist das unterscheidende, welches

---

[1]) Wie die Hand das Werkzeug ist, welches zum Gebrauch der andern künstlichen Werkzeuge nöthig ist, so ist der Geist die (innere, immanente) Form, welche zur Auffassung der Formen der Dinge nöthig ist, und so auch die Wahrnehmung als Vermögen für das Wahrnehmbare.

[2]) Welche bei Behauptung und Verneinung stattfindet.

[3]) Daß die Gedanken nicht ohne Wahrnehmung sein können, hat Arist. nur als eine Behauptung gewisser Philosophen hingestellt. Hier widerlegt er nun diese Ansicht, welche auf Sensualismus hinausliefe. Die „ersten Gedanken“ sind die ersten Abstraktionen, wenn man z. B. vom einzelnen zur Art und Gattung übergeht. Diese sind nicht selbst Vorstellungen, sie beruhen bloß auf Vorstellungen, noch weiter aber von Vorstellung und sinnlicher Wahrnehmung entfernt sind die allgemeinen, reinen Begriffe, wie das Eins, das Seiende u. s. w.

ein Werk des Denkens und der sinnlichen Wahrnehmung ist, das andere ist das, welches die Ortsbewegung hervorbringt. Die bisher gegebenen Bestimmungen nun beziehen sich auf Wahrnehmung und Denken, was aber das Bewegende betrifft, so erhebt sich die Frage: was von der Seele dasselbe eigentlich ist, ob es ein einzelner Theil der Seele ist, der für sich getrennt existirt der Größe oder dem Begriff nach [1]), oder ob es die ganze Seele ist, und wenn ein Theil, ob ein ganz besondrer, eigenthümlicher neben denjenigen, welche gewöhnlich genannt werden und welche auch von uns genannt worden sind, oder einer von eben diesen. Es entsteht aber hier gleich eine Schwierigkeit hinsichtlich der Frage: wie man von Theilen der Seele sprechen soll und wie viele derselben sind. Denn man kann eigentlich sagen, es gebe unendlich viele, und es ist nicht richtig, wenn Manche [2]) die Sache dahin bestimmen, daß man einen vernünftigen, einen eifrigen (muthigen) und einen sinnlich begehrenden Theil unterscheiden müsse, oder auch einen vernünftigen und unvernünftigen, denn wenn man solche unterscheidende Merkmale zu Grund legt, wie hier geschieht, so wird man noch andre Theile finden, die noch mehr von einander unterschieden sind als die genannten Theile, von welchen auch bereits gesprochen worden ist, nemlich das Ernährende, welches den Pflanzen, wie sämmtlichen Thieren zukommt, und das Wahrnehmende, welches man doch nicht wohl als vernünftig und ebenso wenig als unvernünftig bezeichnen kann. Dazu kommt noch das Vorstellende, welches dem Sein nach von allen verschieden ist und hinsichtlich dessen sich daher schwer sagen läßt, mit welchem von den genannten es identisch oder von welchen es verschieden sei, wenn man getrennte Theile der Seele annehmen wollte. Ueber-

[1]) So daß wirklich zwei Theile neben einander sind, jeder für sich agirend, oder so, daß wenigstens die Abstraktion des einen vom andern möglich ist, wenn sie auch in und mit einander sind.

[2]) Dieß bezieht sich auf die Trichotomie Plato's, s. Rep. IV. S. 440 f. Plato unterscheidet zunächst einen vernünftigen und unvernünftigen (sinnlich begehrenden) Theil, zwischen beide aber schiebt er einen dritten ein, den Muth oder Eifer, *θυμός*, *θυμοειδές*, welcher dem vernünftigen Theil hilft, sofern er nicht von schlechter Lebensweise verderbt ist. Diese drei Theile entsprechen den drei Ständen im Staat: dem erwerbenden, ausführenden und berathenden.

dieß das Begehrende, welches doch sowohl dem Begriff als dem Vermögen nach von allen verschieden ist. Ueberhaupt scheint es widersinnig, eine Trennung vorzunehmen; im Vernünftigen ist ja auch das Wollen und andererseits im Unvernünftigen die Begierde und der Eifer; und setzt man drei Theile der Seele, so wird man in jedem den Trieb haben. Und nun weiter, wie ist es hinsichtlich der Frage, welche wir jetzt zu entscheiden haben: was ist dasjenige, wodurch das Thier örtlich bewegt wird? Man sollte glauben, die Bewegung, welche sich auf Wachsen und Abnehmen bezieht, werde, sofern sie allen zukommt, auch von demjenigen Theil hervorgebracht, welcher allen zukommt, nemlich vom Erzeugenden und Ernährenden; was Aus- und Einathmen, Schlafen und Wachen betrifft, so wollen wir dieß ein andermal untersuchen, denn auch diese Punkte bieten nicht geringe Schwierigkeiten dar. Zunächst liegt uns die Frage vor hinsichtlich der örtlichen Bewegung: was ist dasjenige, wodurch das Thier zum Gehen bewegt wird? Daß es nicht das ernährende Vermögen ist, ist klar, die genannte Bewegung hat ja immer einen gewissen Zweck und ist entweder mit Vorstellung oder Trieb verbunden, denn nichts bewegt sich, ohne etwas zu begehren oder zu fliehen, abgesehen von gewaltsamer Bewegung. Und zudem müßten dann auch die Pflanzen die Fähigkeit dieser Bewegung haben und müßten ein Glied besitzen, welches ihnen als Werkzeug zu dieser Bewegung diente. Ebenso ist es auch nicht das Wahrnehmende; denn es gibt ja viele Thiere, welche Wahrnehmung besitzen, dabei aber an demselben Ort beharren und durchaus unbeweglich sind. Nun aber setzen wir voraus, daß die Natur nichts umsonst hervorbringt und nichts von dem Nothwendigen versäumt, außer beim Verstümmelten oder Unfertigen (hier aber reden wir von vollständig ausgebildeten, nicht verstümmelten Thieren, wofür der Beweis darin liegt, daß sie Zeugungsfähigkeit und Wachsthum und Abnahme besitzen), — woraus sich die Nothwendigkeit ergibt, daß auch solche Glieder vorhanden seien, welche als Werkzeuge zum Gehen dienen. Allein auch das Vernünftige, das, was man Geist oder Vernunft nennt, ist nicht das Bewegende; denn was einmal den betrachtenden Geist betrifft, so ist der Inhalt seines

Denkens gar kein Handeln, er spricht sich nicht aus über das, was zu fliehen und zu begehren ist, dagegen die Bewegung setzt voraus, daß man etwas flieht oder begehrt; ja selbst dann, wenn dieser Geist sich mit der Betrachtung von etwas derartigem beschäftigt, sagt er nicht sofort, daß man es fliehen oder begehren solle [1]; z. B. oft kommt es vor, daß er etwas Furchtbares oder Angenehmes denkt, ohne aber zu sagen, daß man es fliehen soll, während dagegen das Herz es ist, welches bewegt wird, und sofern es etwas Angenehmes ist, irgend ein andrer Theil. Zudem auch wenn der Geist gebietet, auch wenn das Denken befiehlt, etwas zu fliehen oder zu begehren, erfolgt keine Bewegung, sondern das Handeln geschieht auf Grund der sinnlichen Begierde, wie z. B. beim Unmäßigen. Ueberhaupt sehen wir ja auch sonst, daß z. B. der, welcher die Heilkunde inne hat [2], nicht selbst ausübender Arzt ist, wobei man also sieht, daß die Ausübung der Wissenschaft von etwas Anderem abhängt und nicht vom Wissen unmittelbar. Endlich ist aber auch der Trieb [3] nicht dasjenige, wovon diese Bewegung schlechthin abhängt, denn z. B. die Mäßigen thun, wenn sie auch einen Trieb und eine Begierde haben, doch nicht dasjenige, auf welches der Trieb gerichtet ist, vielmehr folgen sie der Vernunft.

Zehntes Kapitel.

Die örtliche Bewegung hat ihre letzte Ursache im Trieb.

Wir finden nun mit Wahrscheinlichkeit zwei bewegende Ursachen: den Trieb und die Vernunft, sofern man nemlich die Vorstellung als eine Art von vernünftigem Denken setzt; es gibt nemlich Vieles, was noch außer dem Wissen mit den Vorstellungen verbunden ist, und bei den übrigen Thieren gibt es kein

---

1) Als „theoretischer" Geist hat er es nur mit dem Begriff solcher Dinge zu thun, ganz abgesehen vom wirklichen Handeln.

2) Der Gelehrte, welcher theoretisch die Heilkunde als Wissenschaft versteht.

3) Sonst (s. folg. Cap.) wird der Trieb von Arist. als letzte Ursache der Bewegung bezeichnet, hier aber ist darunter nur der niedere sinnliche Trieb, die sinnliche Begierde, ἐπιθυμία, zu verstehen.

Denken und keine Ueberlegung, sondern nur Vorstellung [1]). Diese beiden also, Vernunft und Trieb, sind es, welche die Fähigkeit haben, die Ortsbewegung hervorzubringen, und zwar die Vernunft als praktische Vernunft, welche denkt um eines Zwecks willen; diese ist von der theoretischen, betrachtenden Vernunft eben durch den Zweck verschieden. Und so ist auch der Trieb durchaus auf einen Zweck gerichtet; denn dasjenige, auf welches der Trieb geht, ist Princip der praktischen Vernunft: das letzte [2]) ist ja Anfang des Handelns. Man kann also mit gutem Grund sagen, daß die zwei genannten Vermögen die Bewegung hervorbringen, der Trieb und die praktische Vernunft. Der Gegenstand des Begehrens nemlich bewegt und hiedurch bewegt mittelbar auch das Denken, sofern der Gegenstand des Begehrens Princip seiner Thätigkeit ist. Wenn nun aber die Vorstellung bewegt, so geschieht dies nie ohne Trieb. Somit ist die Begierde eigentlich nur Eins, nemlich der Trieb. Angenommen nemlich es wären zwei Bewegende, Vernunft und Trieb, so werden sie nach einer gemeinsamen Form bewegen [3]). Nun aber bewegt die Vernunft offenbar nicht ohne Trieb, denn das Wollen [4]) ist Trieb; wenn aber die Bewegung auf Grund einer Ueberlegung geschieht, so geschieht sie auch auf Grund des Wollens. Dagegen der Trieb bewegt auch ohne die Ueberlegung, sofern ja die sinnliche Begierde eine Art Trieb ist [5]). Die Vernunft ist immer richtig, Trieb dagegen und Vorstellung sind bald richtig bald unrichtig. Daher geht die Bewegung zwar stets aus von dem Gegenstand des Triebs, aber dieser Gegenstand ist entweder das Gute oder das scheinbar Gute, nicht aber das Gute in jeder Beziehung, sondern nur das praktische Gute, worunter ich dasjenige verstehe, welches möglicherweise auch anders sein kann. Hieraus ist klar, daß das beschriebene Vermö-

[1]) Daher die Vorstellung nicht schlechthin mit Denken zusammenfällt, nur beim Menschen ist die Vorstellung eine Art des Denkens.

[2]) Das Endziel.

[3]) Die beiden in gleicher Weise zu Grund läge, als ein drittes Gemeinsames.

[4]) Wollen opp. Trieb ist das von der Vernunft geleitete Begehren.

[5]) Also ist nicht ein drittes Gemeinsames für Trieb und praktische Vernunft da, sondern der Trieb selbst ist die Grundlage und also geht auf ihn alles Bewegen zurück.

gen der Seele es ist, welches bewegt, dasjenige, welches wir Trieb nennen.

Wenn man dagegen die Seele in einzelne Theile zertheilt, und bei dieser Theilung und Trennung ausgeht von den einzelnen Vermögen, so erhält man eine ganze Menge solcher Theile: das Ernährende, das Wahrnehmende, das Denkende, das Beschließende, endlich das Begehrende: denn zwischen diesen ist ein größerer Unterschied als zwischen dem „Begehrenden" und dem „Eifrigen".

Nun gibt es aber Triebe, die einander entgegengesetzt sind, dann nemlich wenn die vernünftige Ueberlegung und die sinnliche Begierde einander entgegengesetzt sind; dieß kommt vor bei denjenigen Wesen, welche eine Wahrnehmuug der Zeit, einen Zeitsinn haben: während nemlich die Vernunft mit Rücksicht auf die Zukunft den Trieb nach der einen Seite lenken will, widerstrebt die sinnliche Begierde mit Rücksicht auf das unmittelbar Nächste; es erscheint ihr nemlich das sofort Angenehme als schlechthin angenehm und als schlechthin gut, weil sie die fernere Zukunft nicht sieht; so ist also das Bewegende zwar der Form nach eins und dasselbe, nemlich eben der Trieb als solcher, das allererste aber wird wohl der Gegenstand des Triebs sein (denn dieser bewegt, ohne bewegt zu sein, dadurch, daß er Gegenstand des Denkens oder Vorstellens wird), der Zahl nach aber ist das Bewegende eine Mehrheit [1]).

Wir haben also dreierlei zu unterscheiden: 1) das Bewegende, 2) dasjenige, wodurch das erste bewegt wird, 3) das Bewegte; das Bewegende aber ist zweifach, einmal das Unbewegte, andrerseits das, was bewegt und bewegt wird [2]); das Unbewegte ist das praktische Gute, dasjenige aber, welches bewegt und bewegt wird, ist der Trieb (bewegt wird nemlich das Begehrende, sofern es begehrt, eine Art von aktiver Bewegung dagegen ist der Trieb als aktueller Trieb); das dritte, was bewegt wird, ist das Geschöpf, das Organ aber, wodurch der Trieb bewegt, ist etwas Körperliches und deßhalb müssen wir die Betrachtung desselben an

---

[1]) Sofern es nemlich von der Vernunft und der Begierde verschieden aufgefaßt wird.

[2]) Nro. 2.

die Stelle verweisen, wo von den Funktionen die Rede ist, welche dem Körper und der Seele gemeinsam sind.

Um aber nun das Wesentliche kurz zusammenzufassen: das organisch Bewegende ist da, wo Anfang und Ende eins und dasselbe sind, wie bei der Thürangel: denn da ist der Haken und die Höhlung, in welche derselbe eingreift, jener Ende, diese Anfang; daher kommt es, daß das eine ruhig bleibt, das andere bewegt wird; beide sind zwar verschieden dem Begriff nach, der Größe [1]) nach aber untrennbar, denn jede Bewegung geschieht durch Ziehen und Stoßen. Es muß deßhalb, wie bei einem Kreis [2]), etwas Beharrendes da sein, und von diesem die Bewegung ausgehen.

Im allgemeinen also ergibt sich, wie gesagt, daß das Thier fähig ist, sich selbst zu bewegen, sofern es einen Trieb in sich hat, einen Trieb aber hat es nicht ohne Vorstellung, jede Vorstellung aber ist entweder Sache des vernünftigen Denkens, oder der sinnlichen Wahrnehmung. An dieser letztern Art der Vorstellung nun nehmen auch die andern Thiere Theil außer dem Menschen.

Elftes Kapitel.

Die Bewegung der unvollkommenen Thiere. Verhältniß von Trieb und Vernunft.

Wir müssen nun aber auch die unvollständigen Wesen einer Untersuchung unterwerfen und fragen: was an denjenigen das Bewegende ist, welche als einzigen Sinn den Tastsinn haben; ist es möglich, daß diesen Einbildungskraft beiwohne und Begierde, oder nicht? Schmerz und Freude wohnt ihnen ja offenbar bei, wenn aber diese, dann nothwendig auch Begierde. Wie aber könnte Einbildungskraft, Vorstellung in ihnen sein? Man müßte nur denken, wie sie sich in unbestimmter Weise bewegen, so sei auch Vorstellung zwar in ihnen, nur aber in unbestimmter Weise.

---

[1]) Als ausgedehnte Körper.

[2]) Wie im Kreis der Mittelpunkt das Beharrende ist, von dem gleichsam die Bewegung der Peripherie beherrscht wird.

Die auf sinnliche Wahrnehmung gegründete Vorstellung nun ist, wie gesagt, auch in den andern Thieren, außer dem Menschen, die beschließende Vorstellung [1]) aber ist nur in den vernünftig denkenden Geschöpfen; denn ob der Mensch das oder das thun wird, ist bereits Sache der Ueberlegung; und nothwendig muß dieß nach einem Maßstab gemessen werden, denn die Ueberlegung begehrt das Bedeutendere, Vorzüglichere. Sie kann also aus mehreren Vorstellungen Eine machen. Und dieß [2]) ist auch die Ursache, daß die unvollständigen Geschöpfe offenbar keine Meinung haben, denn in der Meinung ist die auf Ueberlegung gegründete Vorstellung nicht enthalten, wohl aber in der letzteren das Meinen. Deßhalb ist also mit dem (niederen) Trieb das beschließende Denken nicht unmittelbar verbunden.

Es ist nun bisweilen der Fall, daß der Trieb das Wollen besiegt und bewegt, oft aber geht es auch umgekehrt, das Wollen besiegt den Trieb, und endlich auch: ein Trieb besiegt den andern, wie eine Himmelssphäre die andre bewegt, — dann nemlich, wenn eine Unmäßigkeit vorhanden ist. Von Natur ist aber immer das, was oben ist, das zum Herrschen Befähigtere und das Bewegende [3]). So sind es also drei Arten der Bewegung. Das Wissende aber wird nicht bewegt, sondern beharrt.

Da nun aber das Begreifen und das Denken sich theils auf das Allgemeine bezieht, theils auf das Einzelne (im ersteren Fall sagt es nemlich: wer zu der und der Gattung gehört, muß thun, was von der und der Gattung ist, im zweiten Fall: zu der und der Gattung gehört dieses Bestimmte, und ich gehöre zu der und

---

[1]) Die auf vernünftiges Denken gegründete, auf vernünftiges Handeln gerichtete.

[2]) Daß die Ueberlegung nur den vernünftigen Geschöpfen zukommt.

[3]) Zu Grund liegt die Vorstellung von den Himmelssphären, unter welchen die oberste, die Sphäre der Fixsterne, bestimmend ist für die Sphäre der Planeten (s. Metaph. XII 8: die Sphäre der Fixsterne ist es, welche alle Sphären beherrscht und trägt). So ist auch in der Seele eigentlich oben der Wille, sofern er von der Vernunft geleitet wird, aber er unterliegt bisweilen dem niederen Trieb und dann kommt der letztere oben an, dieser Zustand aber ist dann gerade, wie wenn die Fixsternsphäre von der Planetensphäre gelenkt würde.

der Gattung)[1], so ist die Frage, ob das Denken der letzteren Art, das auf's Einzelne gehende, das Bewegende ist, oder das Allgemeine? Wohl beide zumal, doch so, daß das eine[2]) mehr ruht, das andere nicht.

Zwölftes Kapitel.

Stufenfolge der einzelnen Sinne und Vermögen.

Die ernährende Seele muß nothwendig Allem zukommen, was überhaupt lebt, und zwar hat dieses eine Seele von seinem Entstehen an bis zu seinem Aufhören; denn was entstanden ist, muß Wachsthum, Blüthezeit und Vergehen haben, dieses aber ist nicht möglich ohne Nahrung; folglich muß nothwendig das ernährende Vermögen in Allem sein, was wächst und vergeht.

Sinnliche Wahrnehmung aber muß nicht nothwendig in Allem sein, was lebt: denn weder dasjenige, was einen einfachen Körper hat, kann den Tastsinn besitzen (ohne diesen aber ist kein lebendes Wesen denkbar), noch dasjenige, was nicht im Stande ist, die Form ohne die Materie aufzunehmen[3]). Dagegen das Thier muß nothwendig Sinneswahrnehmung besitzen, wenn doch die Natur nichts umsonst schafft. Denn um eines Zwecks willen ist alles Natürliche da, oder es ist doch so, daß es das Zweckmäßige begleitet. Wenn nun also ein Körper wäre, welcher gehen könnte, ohne Wahrnehmung zu haben, so würde er zu Grund gehen müssen und nicht an sein Ziel[4]) gelangen, während dieses letztere doch von der Natur geschaffen ist; denn wie sollte er sich ernähren? Dem an Einem Ort beharrenden Geschöpf freilich genügt zur Existenz dasjenige, aus welchem es hervorgegangen ist[5]). Es

---

[1]) Also muß ich dieses Bestimmte thun. Das allgemein Reflectirende bezieht sich nur auf's Allgemeine, die Gattung, findet aber noch nicht Anwendung auf das individuelle Subjekt, und das einzelne, bestimmte Objekt. (Lies τόδε τοίνυν statt τόδε τὸ νῦν.)

[2]) Das auf's Allgemeine gehende Denken verhält sich passiver.

[3]) S. Kap. 8 med.

[4]) D. h. zu seiner Nahrung.

[5]) Die Pflanzen gewinnen ihre Nahrung aus dem Boden, sie brauchen keine Bewegung, also auch keine sinnliche Wahrnehmung.

ist aber nicht möglich, daß ein Körper zwar Seele und unterscheidende Vernunft besitze, dagegen keine Sinneswahrnehmung — nemlich ein Körper, welcher nicht an Einem Ort beharrt und geschaffen ist [1]); denn wozu sollte er dann Vernunft haben? Ein solcher Besitz müßte entweder der Seele förderlich sein oder dem Körper. Nun aber ist keines von beiden der Fall; denn die Seele wird deßhalb nicht mehr denken, der Körper aber wird nichts in seiner Existenz dadurch gewinnen [2]). Folglich müssen wir sagen, daß kein Körper, welcher nicht an Einem Ort beharrt, eine Seele hat ohne Wahrnehmung.

Wenn nun der Körper Sinneswahrnehmung hat, so muß er entweder einfach sein oder gemischt. Einfach aber kann er unmöglich sein, denn er würde dann keinen Tastsinn haben, diesen aber muß er nothwendig haben. Dieß ergibt sich aus folgendem: da das Thier ein beseelter Körper ist, jeder Körper aber tastbar und tastbar dasjenige ist, was durch Tastsinn wahrgenommen wird, so muß nothwendig auch der Körper der Thiere fähig sein zu tasten, wenn das Thier sich soll erhalten können [3]). Die andern Sinne ferner nehmen wahr vermittelst eines Andern, wie der Geruchssinn, der Gesichtssinn und der Gehörsinn; Tastsinn aber muß das Thier nothwendig haben, um vermittelst des Tastens das eine fliehen, das andre ergreifen zu können; wäre dieß nicht, so könnte das Thier unmöglich sich erhalten [4]). Darum ist auch der Geschmackssinn so zu sagen eine Art von Tastsinn, denn er bezieht sich auf die Nahrung, die Nahrung aber ist der tastbare Körper. Dagegen Schall, Farbe und Geruch nähren nicht und bewirken weder Wachsthum noch Abnahme. Deßhalb muß auch nothwendig der Geschmackssinn eine Art von Tastsinn sein, weil er der Sinn für das Tastbare und Ernährende ist. Diese bei-

[1]) Also der weder Pflanze noch himmlischer Körper ist. Die Worte ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγένητον haben keinen Sinn.

[2]) Ohne sinnliche Wahrnehmung hätte weder die Seele noch der Körper einen Gegenstand zweckmäßiger Thätigkeit, die Wahrnehmung ist für letzteren die Grundlage.

[3]) Könnte das Thier nicht tasten, so könnte es seinen Körper, der ja Gegenstand des Tastens ist, nicht beherrschen.

[4]) Die andern Sinne stehen ihrem Gegenstand fern, beim Tasten handelt es sich um das Nächste, um den unmittelbaren Schutz des Körpers.

den Sinne also sind dem Thier unentbehrlich und es ist klar, daß ein Thier ohne Tastsinn nicht bestehen könnte. Die übrigen Sinne aber dienen dem Wohlbefinden und kommen nicht jeder Gattung von Thieren zu, sondern nur gewissen; z. B. den Thieren, welche gehen können, müssen sie nothwendig zukommen; denn wenn diese sich erhalten sollen, so müssen sie nicht bloß durch Tasten wahrnehmen, sondern auch aus der Entfernung. Dieses aber ist dann möglich, wenn sie fähig sind, durch ein Medium hindurch wahrzunehmen, dadurch daß das Medium von dem Gegenstand der Wahrnehmung afficirt und bewegt wird, das Thier selbst aber von dem Medium. Denn wie das, was bewegt hinsichtlich des Orts, bis zu einem gewissen Ziel hin eine Veränderung hervorbringt, und das Gestoßene den Stoß auf ein Anderes weiter fortgibt (so daß die Bewegung durch ein Medium hindurchgeht), — das erste Bewegende nemlich stößt, ohne gestoßen zu werden, das letzte aber wird nur gestoßen, ohne selber zu stoßen, das Medium aber stößt und wird gestoßen, Medien aber gibt es viele — so ist es auch bei einer Verwandlung, nur daß diese vorgeht ohne Ortsveränderung; z. B. wenn man etwas in Wachs taucht, so wird dieses soweit bewegt, als das Tauchen geht, der Stein aber wird gar nicht bewegt, dagegen das Wasser auf einen weiten Umfang [1]). Bei der Luft aber geht Bewegtwerden, Afficiren und Afficirtwerden am weitesten, wenn sie nemlich beharrt und Eins ist [2]). Daher was die Brechung betrifft, so sagt man besser: die Luft werde von der Farbe oder Figur afficirt, so lang sie Eins ist, als: das Gesicht breche sich, indem es hinaustrete. Beim Glatten ist die Luft Eins, daher bewegt sie wiederum ihrerseits den Gesichtssinn, wie wenn im Wachs ein Eindruck sich fortpflanzt, bis zum Ende [3]).

---

[1]) Diese Beispiele sollen die Mannigfaltigkeit der Medien zeigen, welche die Bewegung auf ungleiche Weise fortpflanzen.

[2]) Nicht durch Gegenstände, Körper unterbrochen ist.

[3]) Das Glatte wirkt durch die Luft als Medium hindurch auf's Gesicht, wie wenn ein Eindruck durch das Wachs als Medium bis an die jenseitige Fläche des Wachses hindurchbringt.

Dreizehntes Kapitel.

Nun ist leicht einzusehen, daß der Körper des Thiers unmöglich einfach [1]) sein kann; also z. B. kann er nicht lediglich aus Feuer oder Luft bestehen. Ohne den Tastsinn nemlich ist es nicht möglich, einen andern Sinn zu haben, denn der beseelte Körper ist stets fähig zu tasten, wie oben gesagt worden ist. Die andern Elemente, außer der Erde, können zwar wohl auch Sinnesorgane sein, aber alle bringen die Wahrnehmung dadurch hervor, daß sie durch ein Anderes, durch die Medien wahrnehmen. Der Tastsinn dagegen hat seine Funktion darin, daß er die Dinge selbst betastet, woher auch sein Name.

Freilich nehmen auch die übrigen Sinnesorgane wahr durch die Berührung, aber vermittelst eines Andern. Der Tastsinn allein wirkt rein durch sich selbst. Also von derartigen [2]) Elementen kann nicht wohl eines den Körper des Thiers bilden. Er ist aber offenbar auch nicht bloß aus Erde. Denn der Tastsinn ist das Mittel für alles Tastbare und sein Sinnesorgan ist fähig, nicht bloß die einzelnen Merkmale der Erde aufzufassen, sondern auch das Warme, Kalte und überhaupt Alles, was tastbar ist. Dieß ist auch der Grund, weßhalb wir vermittelst der Knochen, Haare und ähnlicher Glieder nicht wahrnehmen, weil sie nemlich dem Element der Erde angehören [3]). Aus dem gleichen Grund haben auch die Pflanzen keine Sinneswahrnehmung, weil sie der Erde angehören, ohne Tastsinn ist keine Wahrnehmung denkbar, das Organ des Tastsinns aber besteht rein weder aus Erde noch irgend einem andern Element. Somit ist der Tastsinn der einzige Sinn, dessen Verlust den Thieren den Tod bringen muß; denn sowenig den Tastsinn ein Wesen haben kann, welches nicht Thier ist, sowenig ist es möglich, daß ein Thier einen andern Sinn habe und nicht auch den Tastsinn. Dieß ist auch der Grund, daß die übrigen Gegenstände der Wahrnehmung, wie

[1]) D. h. nur aus Einem Element bestehend.

[2]) Von denjenigen, welche den in die Ferne fungirenden Sinnen entsprechen.

[3]) Zur Wahrnehmung sind aber auch die andern Elemente erforderlich.

